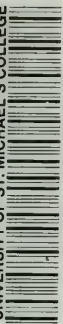


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 04335 5825



JOHN M. KELLY LIBRARY

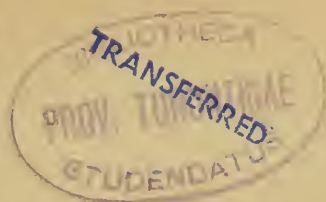


Donated by
**The Redemptorists of
the Toronto Province**
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

~~XIII~~ 3 ~~XIV~~ -6



19412

COURS
DE
PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE

IMPRIMATUR

Parisiis, die 26-julii, 1899.

P. FAGES,

Vic. gén.

70
F22
F8
1905

COURS

DE

PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

D'APRÈS LA PENSÉE D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS
MISE AU COURANT DE LA SCIENCE MODERNE

PAR MM.

A. FARGES ET D. BARBEDETTE

PRÊTRES DE S. SULPICE

ANCIENS PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE AUX GRANDS SÉMINAIRES
DE PARIS ET DU PUY

TOME SECOND

PSYCHOLOGIE — THÉODICÉE — MORALE

NOUVELLE ÉDITION

entièrement refondue, avec index alphabétique



PARIS

BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES

69, RUE DE RENNES, 69

1905

(Droits réservés).

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

8100-15

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

II

PSYCHOLOGIE

ou

ANTHROPOLOGIE¹

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Après la contemplation des objets extérieurs, l'esprit réfléchit sur lui-même, pour connaître ses opérations et sa nature ; d'où résulte la Psychologie ou Anthropologie, suite naturelle de la Cosmologie.

1. Ce qu'est la Psychologie ou Anthropologie. —

A. — Le *nom* de Psychologie vient de deux mots grecs, ψυχή (âme) et λόγος (science) ; il signifie science de l'âme. Cette science, d'autres l'appellent Anthropologie, des mots ἄνθρωπος, λόγος, c.-à-d., science de l'homme. Ces deux appellations sont équivalentes, car la Psychologie, au sens ordinaire du mot, ne traite pas seulement de l'âme prise en elle-même, mais encore des facultés de l'âme et de son union avec le corps.

B. — Si tel est son *objet*, la Psychologie peut se définir : *La science qui recherche les principes suprêmes des opérations et de la nature humaines.*

1^o On l'appelle *science*, car elle en a tous les caractères (Log., n. 258) : dans cette définition, la science est le genre.

2^o C'est la science qui recherche les *principes* et les *raisons dernières* : c'est donc une science philosophique ; en quoi elle diffère des sciences anthropologiques particulières et empiriques, qui, ne s'attachant qu'aux phénomènes extérieurs et à

¹ 1. Consulter Liberatore, *Le composé humain*. — Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*. — Mercier, *Psychologie*. — Alibert, *La psychologie thomiste*.

et l'a employée dans ses ouvrages d'une manière trop exclusive ; il eut pour disciples dans cette voie Dugald-Stewart, Royer-Collard, Jouffroy, et quelques autres.

Seuls, les anciens Aristotéliciens, les Saints Pères, et après eux les scolastiques, ont employé la méthode analytico-synthétique. En voici le résumé : D'abord par l'analyse des faits, soit externes, soit internes, nous observons le corps humain et les phénomènes psychologiques, autrement dit nos opérations ; d'où nous remontons ensuite à nos facultés, et de nos facultés à l'essence même de l'âme, en nous appuyant sur le principe de causalité ; puis, redescendant par la voie de la synthèse, nous déduisons de ces données beaucoup d'autres vérités sur la nature, l'origine et l'immortalité de l'âme humaine, au moyen du syllogisme : ainsi se complète la méthode *circulaire*. C'est elle que nous suivrons.

6. Division de la Psychologie. — Voici le principe de notre division : la Psychologie traite des principes de nos opérations. Mais, de ces principes, il y a deux espèces : le principe *prochain* sont les puissances ; le principe *éloigné* est la nature, c'est-à-dire l'âme, soit en elle-même et seule, comme dans les opérations purement intellectuelles ; soit unie substantiellement au corps, comme dans le langage et la marche. Ainsi, l'âme humaine, considérée non seulement en elle-même, mais encore dans ses puissances et ses relations avec le corps physique, constitue l'objet formel de la physiologie.

D'où nous pouvons faire deux parties de la Psychologie ; l'une ayant trait aux puissances ou aux *facultés humaines*, l'autre à l'essence ou à la *nature humaine*. La première partie, où sont combattus et les sensualistes et les idéalistes, est désignée ordinairement par quelques auteurs (Sanseverino) sous le nom de Dynamilogie : la seconde partie, qui contient la réfutation du matérialisme et de l'ultra-spiritualisme, peut être appelée Anthropologie.

Inutile de réfuter les divisions si différentes données par les philosophes, selon qu'ils ont admis l'une ou l'autre méthode expérimentale ou rationnelle ou les deux à la fois ¹.

1. Voir ces divisions, chez les empiriques : Taine, *De l'intelligence* ; Herbert Spencer, Reid ; — chez les idéalistes, Wolf, Kant, — chez les scolastiques, Zigliara, Sanseverino, — chez les cartésiens, Manier, Garnier.

7. Résumé synoptique de la Psychologie.

LIVRE I	LES FACULTÉS HUMAINES	I Des Facultés en général.	{	1. Nature des facultés. 2. Propriétés des facultés. 3. Division des facultés.
		II Étude spéciale des Facultés.	{	1. Vie végétative. 2. Vie sensi- tive. { 1. Sens externes. 2. Sens internes. 3. Appétit sensitif. 4. Force motrice. 3. Vie intellec- tuelle. { 1. Intelligence. 2. Volonté.
		III L'Origine des idées.	{	1. Opinions { 1. Empirisme. fausses. { 2. Innéisme, 3. Ontologisme. 4. Traditionalisme. 2. L'intellec- tualisme. { 1. Etat primord. de l'âme. 2. Formation des idées. 3. Expression des idées.
LIVRE II	LA NATURE HUMAINE	I De l'Âme.	{	1. Substantialité de l'âme. 2. Simplicité — 3. Spiritualité — 4. Réfutation du Matérialisme.
		II Du Composé humain.	{	1. Mode de l'u- nion de l'â- me et du corps. { 1. La question. 2. Historique. 3. Solution. 4. Confirmation. 5. Corollaire. 2. Conséquen- ces de l'u- nion. { 1. Unité de l'âme. 2. Identité — 3. Siège — 4. Influence de l'âme et du corps.
		III De l'Origine de l'homme.	{	1. Création de l'âme. { 1. Opinions erronées. 2. Créatianisme. 2. Origine de l'homme. { 1. Origine de chaque homme. 2. Origine du genre hu- main.
		IV De la Vie future.	{	1. Immortalité de l'âme. { 1. Immortalité intrinsè- que. 2. Immortalité extrinsè- que. 2. Etat de l'â- me dans l'autre vie. { 1. La Résurrection. 2. L'Eternité des peines.

LIVRE PREMIER DE LA PSYCHOLOGIE

TRAITÉ DES FACULTÉS OU DYNAMIOLOGIE.

L'homme ne saurait agir sans l'intermédiaire de puissances ou facultés, qui, manifestées d'abord par leurs opérations, conduisent ensuite à la connaissance de l'essence même de l'homme. Il nous faut donc commencer par une étude de nos facultés, que nous diviserons ainsi : Section I^{re} : Des facultés *en général*, Dynamilogie générale ; Section II^e : Des différentes facultés *en particulier*, Dynamilogie spéciale ; Section III^e : Des phénomènes plus spéciaux de certaines facultés, ou *Origine des idées*.

SECTION I

LES FACULTÉS EN GÉNÉRAL.

Pour la clarté de l'exposition, quelques notions sur les puissances en général sont nécessaires ; aussi bien se déduisent-elles déjà de l'Ontologie et de la Cosmologie, mais elles seront éclaircies plus longuement au cours de ce traité. Ces préliminaires peuvent utilement être ramenés à trois chefs ; I. *Nature* ; II. *Propriétés* ; III. *Division* des facultés.

CHAPITRE PREMIER

NATURE DES FACULTÉS.

Puisqu'il y a quatre causes : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale, il faut étudier la *réalité*, le *sujet*, la *racine* et la *fin* de nos facultés ¹.

1. Alibert, *Psych.* p. 41. — *Sum. Theol.*, p. 1, q. 78, a. 2, a. 4, a. 5, a. 6.

ARTICLE I.

Réalité des facultés.

8. La puissance ou faculté ; sa définition. — A. — Le nom de puissance vient du mot *posse, pouvoir*. Il est à peu près synonyme de faculté, capacité ou force de faire. Mais le mot de faculté ne s'applique qu'aux êtres doués de conscience, et le mot de puissance s'étend aux êtres qui en sont dépourvus. Le premier terme a donc une extension plus large que le second.

B. — La faculté elle-même est définie par S. Thomas : *le principe prochain d'une opération de l'âme*.

Elle est donc appelée : 1^o *principe d'opérations*, c'est-à-dire, ce dont nos opérations procèdent : la Psychologie traite, en effet, des principes de nos opérations ; 2^o *principe immédiat ou prochain* des opérations de l'âme. Comme l'écriture procède de la main d'une manière éloignée, et de la plume d'une manière prochaine, de même nos opérations sont produites par les facultés immédiatement, et par l'âme d'une manière éloignée : l'âme n'est rien moins, en effet, que le principe premier qui vit en nous et agit par le moyen des facultés.

C'est ce que les thomistes expliquent par une comparaison : dans l'arbre on distingue la racine, les branches et les fruits ; or l'âme est comme la racine de toutes les opérations humaines ; les facultés sont les branches qui sortent de cette racine ; les fruits qui pendent des rameaux, représentent les actes humains, produits immédiats des facultés.

9. Y a-t-il dans l'homme des facultés distinctes de l'âme ?

A. — *Qu'il y en ait*, cela n'est pas douteux. — En effet, s'il n'avait pas la puissance ou capacité d'agir, l'homme n'agirait pas ; l'acte suppose toujours la puissance correspondante, comme nous l'avons longuement démontré en Ontologie (n. 32). De plus, l'homme, étant une certaine nature, a une fin, il est doué d'activité, et soumis à des lois fixes : or fin, activité, loi, sont trois choses qui supposent que l'homme est déjà pourvu de forces.

B. — Il y a donc des *puissances*, c'est-à-dire des forces ou des *qualités de l'âme*, car telle est l'entité formelle et ontologique des puissances. D'après la doctrine que nous supposons ici, et qui devra être prouvée plus loin (n. 183), l'homme est une

substance, dont la matière est le corps et dont l'âme est la forme ; d'où il suit que si la quantité résulte du corps, les qualités ou énergies proviennent de l'âme, comme de leur principe formel.

C. — Elles sont *distinctes* de l'âme. Comme nous l'avons vu en Ontologie (n. 126), les forces sont une espèce de qualités, autrement dit, des accidents qui se distinguent de la substance elle-même ; — nous avons aussi prouvé que les forces physiques (Cosmol., n. 35) sont distinctes de leur principe ; donc les forces de l'homme sont pareillement distinctes de l'âme. — Sur ce point, les difficultés spéciales qui pourraient subsister relativement à des facultés spirituelles, seront pleinement élucidées dans le second livre (n. 156).

10. Y a-t-il plusieurs facultés réellement distinctes entre elles ? — A. — Tout d'abord, l'homme a *plusieurs* facultés. On le prouve par l'expérience intime, qui en observe de plusieurs espèces, et par cette raison que l'homme, étant placé aux confins du monde spirituel et du monde matériel, a besoin de réunir en lui les facultés propres à ces deux genres de créatures. C'est l'être le plus complexe de la création.

B. — En outre, ces facultés sont *réellement distinctes* entre elles. Evidemment les facultés cognitives diffèrent des facultés appétitives, l'intellect n'est pas la volonté, la mémoire ne peut être confondue avec l'imagination ou le sens commun, et ainsi des autres. — Bien plus, il arrive que certaines facultés agissent, tandis que les autres se reposent, ou bien qu'elles se portent sur des objets opposés, par exemple la volonté, malgré la rébellion des sens, se porte à la pénitence ; mais des facultés ne pourraient agir indépendamment les unes des autres, ni s'appliquer à des objets différents et opposés, si elles n'étaient plusieurs. — Enfin, dans la croissance de l'enfant, les facultés passent en acte séparément et par degrés, suivant l'ordre des temps ; la vie végétative précède la vie sensitive, et celle-ci précède la vie intellectuelle. Il y a donc plusieurs facultés de l'âme réellement distinctes.

ARTICLE II.

Sujet des facultés.

11. Etat de la question. — A. — *Notions.* — Par *sujet des facultés* nous entendons *une substance à laquelle se trouve inhérente une faculté, et qui use de cette faculté comme d'un instrument.* Ce sujet, dans l'homme, peut être ou le corps seul, ou l'âme seule, ou le composé de l'âme et du corps. Dans le premier cas, la faculté serait purement corporelle et *matérielle* ; dans le second, nous la dirions spirituelle et *inorganique* ; dans le troisième cas, organique ou corporelle, et *matérielle d'une certaine manière.*

B. — *Opinions.* — Sur ce point les philosophes ont commis trois sortes d'erreurs : les matérialistes donnent pour sujet à toutes les facultés, le corps ; les ultra-spiritualistes leur donnent à toutes l'âme pour sujet ; les uns et les autres ne donnent à aucune pour sujet le composé. Au contraire, les scolastiques, tenant un juste milieu, enseignent qu'aucune faculté n'est purement matérielle, mais qu'il y en a d'organiques et d'inorganiques.

12. Pourquoi il n'y a point de faculté matérielle, appartenant au corps seul. — La raison se tire de ce que le corps est informé par l'âme. Autrement dit, le corps sans l'âme ne produit aucune opération, par suite n'est doué d'aucune faculté ou disposition à agir. Cette proposition découle de la théorie sur la matière et la forme : d'une part, une opération est l'exercice d'une activité qui procède tout entière de la forme substantielle, d'autre part, l'âme ou forme substantielle pénètre toute la matière organique qu'elle informe.

C'est donc une erreur de faire résider dans le corps seul, comme le veulent mécanicistes et organicistes, ainsi que la plupart des physiologistes, les facultés de la vie végétative ou de la vie sensitive.

13. Y a-t-il des puissances organiques ou appartenant au composé ? — Sous ce nom, l'on désigne *les puissances qui ne peuvent s'exercer sans recourir à des organes physiques, et sont attribuées à l'homme en vertu de l'union de l'âme et du corps.* Telles sont les puissances végétatives, sensibles et motrices, comme nous allons le montrer.

Preuve. — Le sujet de l'opération est aussi le sujet de la faculté d'où procède cette opération. Or, le sujet de toutes les opérations, qui se rapportent à la vie végétative et à la vie sensitive, ce n'est pas le corps seul ni l'âme seule, mais le composé humain. Donc le composé humain est le sujet des facultés de la vie végétative et de la vie sensitive.

La *mineure* est certaine : d'une part, en effet, l'expérience prouve que les fonctions de la vie végétative et de la vie sensitive ne peuvent s'exercer que par des organes corporels, et, d'autre part, la vie, même à son degré infime, suppose un principe distinct de la matière, principe qui n'est autre que la forme substantielle (Cosmol., n. 100). « Il y a certaines opérations de l'âme, dit S. Thomas, qui s'exercent par des organes corporels, comme la vision qui s'exerce par l'œil, l'audition par l'oreille ; il en est de même de toutes les autres opérations nutritives ou sensibles ; aussi, les facultés, principes de telles opérations, ont-elles le composé pour sujet et non l'âme seule ¹. ».

La théorie de Platon, de Descartes, de Rosmini et de tous les autres philosophes qui font du corps seul le sujet des facultés végétatives, et de l'âme seule celui des facultés sensibles, est donc erronée.

14. S'il y a des facultés propres à l'âme seule ou facultés spirituelles et quelles sont ces facultés ? — On appelle *inorganiques* ou *spirituelles*, les facultés qui ne sont pas intrinsèquement unies aux organes, et dont l'opération n'embrasse rien de corporel. Telles sont l'intelligence et la volonté qui, dans l'état actuel, requièrent le secours de la sensation pour passer de la puissance à l'acte, mais sont pourtant indépendantes du corps, de sorte que la sensation une fois donnée, elles continuent de s'exercer sans organes matériels. « Il est manifeste, dit S. Thomas, qu'il y a quelques opérations propres à l'âme, qui s'exercent sans organes corporels, comme de comprendre ou de vouloir. D'où il suit que les facultés, principes de ces opérations, ont l'âme pour sujet ². »

On voit par là combien grande est l'erreur des positivistes, qui, comme Spencer et Taine, font découler non seulement les facultés végétatives et sensibles, mais même l'intellect et la volonté de la dispo-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 5. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 5, et *De Anima*, L. I, lect. 14.

sition appropriée des organes. C'est aussi une erreur que le sensualisme, qui tient l'intelligence pour un développement plus complet de la sensation (Condillac, de Tracy).

ARTICLE III.

Le Fondement dernier des facultés.

15. La racine ou le fondement des facultés. — Toutes les facultés, même celles du composé, émanent de l'essence de l'âme, comme dans la nature le ruisseau découle de la source, comme la qualité vient de la substance, et le rameau de la racine (Ont., n. 99 et Cosmol., n. 34).

La preuve a déjà été faite en Ontologie et en Cosmologie. En effet, toute faculté ou qualité s'appuie sur un principe formel distinct de la matière : mais dans l'homme il n'y a pas d'autre principe formel que l'âme.

Ce que nous avons dit sur le *sujet* des facultés va nous fournir une démonstration nouvelle. — Le sujet des facultés de l'âme est, en effet, ou bien l'âme seule, ou bien le composé humain ; dans le premier cas, il est clair que les facultés découlent de l'essence de l'âme ; dans le second, il en est de même, car toute l'activité du composé vient de l'âme ; d'où il résulte que les facultés de l'âme dérivent de son essence comme de leur principe.

16. — Comment les facultés dérivent de la substance de l'âme. — Ce problème comporte une double explication, qui n'est d'ailleurs que la simple application de la théorie générale relative à la production des accidents par la substance (Ontol., n. 99).

Une première explication, celle de Suarez, fait sortir les puissances par une action physique et immédiate de la substance, qu'elle soit produite par la génération ou créée par Dieu. L'âme agirait alors à la façon d'une cause efficiente pour produire ses facultés.

La seconde explication, l'explication thomiste, prétend que les facultés naissent par l'action médiate soit du générateur, soit du créateur, qui se sert de la nouvelle substance comme de cause instrumentale, d'après le principe : « Qui produit l'être, produit tout ce qui découle de l'être » ou encore : « Il n'y a qu'une seule action, à la fois productrice d'une chose et comproductrice de ses puissances... » En réalité, si la substance seule, comme cause efficiente produisait ses facultés, on ne voit pas pourquoi même sans puissances, elle ne produirait pas ses actes.

17. Corol. Les facultés subsistent dans l'âme après la mort. — Toutes les facultés, après la dissolution du corps,

subsistent donc dans l'âme, mais de manières différentes.

A. — Deux facultés, avons-nous dit, l'*intelligence* et la *volonté* ne découlent pas seulement de l'âme comme de leur principe ; mais encore l'âme seule est leur sujet ; aussi sont-elles naturellement tout à fait indépendantes du composé humain, et subsistent-elles formellement dans l'âme après la disparition du corps. Il s'ensuit que l'âme humaine séparée du corps peut comprendre et vouloir, c'est-à-dire vivre, car au moyen de l'intelligence et de la volonté la substance simple et spirituelle exerce son activité propre et vit.

B. — Quant aux facultés *du composé*, le corps disparu, elles ne demeurent dans l'âme qu'à l'état *virtuel* : en effet, le sujet de ces facultés est détruit par la mort. Mais virtuellement ou radicalement elles subsistent encore dans l'âme ; de la sorte, si l'âme informait un nouveau corps humain, elles pourraient encore s'exercer, suivant cette pensée du saint Docteur : « Après la corruption du composé, ses puissances ne subsistent pas en acte, elles demeurent seulement virtuellement dans l'âme, comme dans leur principe ou leur racine. »

ARTICLE IV.

La Fin des facultés.

18. Nature et nombre des fins de nos facultés. — La fin d'une faculté est ou bien *intrinsèque*, ou bien *extrinsèque*. Sa fin intrinsèque est son opération ou son acte ; sa fin extrinsèque est l'objet auquel s'applique l'opération.

A. — Or l'opération a un double terme : terme transitif, quand l'effet de l'opération n'est pas reçu dans le sujet qui opère ; terme immanent, quand l'effet est reçu dans ce sujet.

B. — De même, l'objet, c'est-à-dire l'être auquel s'applique la faculté dans son opération, est double lui aussi : matériel et formel. — L'objet *matériel* est la chose qu'atteint la faculté, et considérée avec toutes ses propriétés, même celles qui ne sont pas atteintes : c'est ainsi, par ex., qu'une table est objet de vision. — L'objet *formel* est la qualité, l'aspect de la chose, qui est saisie par telle ou telle faculté ; par exemple, la blancheur ou la rondeur d'une table est un objet formel de vision.

19. La faculté se distingue-t-elle de ses actes ? — Sans aucun doute une faculté se distingue de ses actes, contrairement à l'opinion de Descartes, qui prétend que l'âme ne peut être distinguée de l'acte de la pensée.

Preuves. — a) L'action est l'exercice d'une faculté ; or pouvoir agir et agir de fait sont deux choses absolument distinctes. — b) L'action est la fin et le développement de la faculté. Or le développement se distingue de la chose à développer. — c) D'ailleurs l'expérience prouve que la faculté n'est pas toujours en acte. Donc l'acte est surajouté à la puissance, et par conséquent en est distinct.

CHAPITRE SECOND

PROPRIÉTÉS DES FACULTÉS.

20. Dans quelle mesure les facultés ont des parties et des propriétés. — A. — Les facultés organiques ont des parties, c.-à-d., qu'elles sont composées dans leur essence.

En fait, elles sont constituées par un double élément, par une force et par un organe intimement unis ; si l'un de ces éléments fait défaut, la puissance n'existe plus.

B. — Les propriétés des facultés sont essentielles ou accidentelles. Les propriétés essentielles ne se distinguent des facultés que d'une distinction métaphysique, et prennent le nom d'attributs. Il y en a quatre principales : la spiritualité ou au moins la simplicité, la puissance obédientielle, l'activité et l'inclination. Quant à celles qui, comme les habitudes, sont en dehors de l'essence de la faculté et viennent s'y surajouter, comme, par exemple, une plus grande facilité dans l'opération, ce sont des propriétés accidentelles.

Nous avons donc à traiter : 1^o des Attributs ; 2^o des Habitudes.

ARTICLE I.

Principaux Attributs des facultés.

21. En quel sens les facultés sont simples ou spirituelles ¹.

1. La simplicité d'une faculté est la propriété qu'elle a de

1. Coconnier, *L'âme humaine*. La Science catholique, an. 1889, p. 78.

ne pouvoir pas être divisée en parties. Elle ne saurait convenir d'une manière *absolue* aux puissances organiques, qui peuvent se diviser en deux parties essentielles : la force et l'organe ; cependant elle leur convient *en raison de la force active* qui informe l'organe. Voilà pourquoi les actions produites par des facultés de ce genre, comme, par ex., la sensation, sont simples sous un *rapport* seulement, et sous un autre composées et matérielles, tout comme le principe mixte d'où elles découlent.

2. La *spiritualité* ajoute à la simplicité l'indépendance où se trouve une faculté par rapport à la matière, soit dans son existence, soit dans son opération ; — *dans son existence* : les facultés spirituelles, en effet, sont des forces dérivant de la substance de l'âme, et n'informent aucun organe ; — *dans son opération* même, car c'est sans le secours des organes que se produit un acte d'intelligence, par ex., et de volonté, acte qui demeure dans ces facultés, quoiqu'il soit précédé, accompagné ou suivi d'opérations sensibles et organiques.

Cette distinction entre la simplicité et la spiritualité est à vrai dire de la plus grande importance. C'est pour l'avoir négligée, que la plupart des modernes ont supprimé toute différence spécifique entre les facultés de l'homme et celles de l'animal, puisqu'aussi bien les facultés des bêtes sont simples, sans être aucunement spirituelles.

22. Aperçu de la théorie de la puissance obédientielle ¹. —

A. — *Notion*. — La puissance obédientielle *est la propriété en vertu de laquelle un être peut être élevé par son créateur à la réalisation d'actes qui dépassent ses propres forces*. C'est en ce sens que la nature, avons-nous dit, peut être élevée à l'ordre surnaturel (Cosmol., n. 137).

B. — *Existence*. — Cette propriété appartient aux agents naturels, c'est là une vérité certaine et prouvée par la raison et par la foi ; — *par la raison*, toutes les créatures, en effet, tant dans leur être que dans leur action, dépendent de Dieu, au point que Dieu peut faire d'elles tout ce qu'il lui plaît ; — *par la foi*, car l'homme dans l'état de grâce est élevé à l'état et à l'acte surnaturels, comme le prouve la Sainte Ecriture, aussi bien que la tradition chrétienne.

C. — *Sujet*. — De ce qui vient d'être dit, il résulte que l'essence de l'homme n'est pas seule à jouir de cette propriété obédientielle ; chacune de ses facultés en est donnée.

1. E. Blanc, *Métaph.*, n. 417.

23. Existence, nature et degré de l'activité dans les facultés. — A. — Toutes les facultés de l'homme sont actives de quelque façon : tant parce qu'elles sont les instruments de l'âme qui est une source d'activité, que parce qu'elles doivent agir, pour atteindre une fin. Bien plus, on ne saurait concevoir sans contradiction l'existence dans un être d'une puissance qui ne pourrait passer à l'acte.

Aussi la faculté, conçue comme une pure réceptivité par les modernes avec Wolf, est une pure chimère.

B. — Néanmoins les puissances n'ont pas toutes le même genre d'activité. Les unes doivent être d'abord passives et mues par leur objet avant d'agir ; le sens, par exemple, est mu par l'impression d'un corps sensible, et l'appétit par le bien désirable. D'autres, au contraire, meuvent et construisent leur objet : il en est ainsi des facultés végétatives relativement au corps humain, et de l'intellect actif par rapport à l'intelligible. Ces facultés sont donc essentiellement actives ; tandis que les premières sont d'abord passives avant d'être actives, et c'est en ce sens seulement que peut être admise la division en facultés actives et facultés passives.

C. — En outre, les facultés ne sont pas toutes actives *au même degré* ; mais plus l'activité de la faculté est grande, plus nombreuses sont aussi ses fonctions. La raison en est que plus une faculté a de puissance, plus elle peut avoir d'opérations. De là vient que chaque sens est borné à une opération, tandis que l'intellect a plusieurs fonctions et un objet plus étendu.

24. Théorie abrégée du « conatus » ou de l'inclination.

A. — *Notion.* — Le conatus est une inclination à l'action par laquelle la faculté se porte spontanément vers son objet propre. Cette pente naturelle, cette tendance, les philosophes l'ont désignée sous les noms d'appétit naturel, d'intention ou de conatus, qu'il faut distinguer de l'effort ou de l'acte par lequel on essaye de mettre en acte une autre puissance. — C'est donc la disposition très prochaine de la puissance à l'acte, mais point du tout un acte initial et déjà commencé, comme le veut Leibnitz ; ce n'est pas non plus une inclination à tel ou tel acte spécial, comme l'habitude, mais à n'importe quel acte en général¹.

1. Farges, *Théorie fondam.*, p. 33-35.

B. — *L'existence* du conatus se trouve établie par ce que nous avons dit de la nature (Cosmol., n. 135). Comme le remarque S. Thomas : « Chaque faculté de l'âme est une certaine forme ou nature, et (par suite) elle a une inclination naturelle vers quelque chose. »

C. — Sanseverino signale un triple effet du conatus : — 1^o Le conatus « incline la faculté non vers tel acte particulier, mais vers un acte quelconque, quoique propre à sa nature », en sorte que, tel ou tel objet étant donné, la faculté se porte vers tel ou tel acte. — 2^o Plus grand est le conatus de la faculté, plus parfaite aussi est l'action qu'elle produit. — 3^o Plus vigoureuse est l'action d'une faculté, plus faibles sont aussi les inclinations et par suite les actions des autres facultés.

ARTICLE II.

Les Habitudes des facultés ¹.

25. **Nature et variétés de ces habitudes.** — A. — L'habitude est cette qualité des facultés, qui les dispose à agir bien ou mal. Telle est l'habitude de raisonner, de mentir, etc.

1^o C'est, disons-nous, une *qualité* stable « ou difficilement variable » : par où elle diffère des actes transitoires, qui découlent de ces mêmes puissances.

2^o C'est une qualité *qui dispose la puissance à agir* ; d'où lui vient le nom d'*opérative*, et par où elle se distingue des qualités qui sont la perfection de la substance d'un être.

3^o C'est une qualité qui dispose à agir *bien* ou *mal* : dans le premier cas, il faut l'appeler *vertu*, dans le second, *vice* ; deux objets dont on traitera spécialement en Morale (n. 58), à cause de leur importance pour le bien ou pour le mal moral.

La conclusion, c'est que l'habitude diffère de la faculté ; elle n'est pas, comme elle, nécessaire à l'action, ni inamissible ; enfin elle ne dispose pas à tous les actes, mais seulement à certains actes bons ou mauvais.

B. — Ces habitudes se distinguent de trois manières :

1^o Au point de vue de leur *origine*, elles se divisent en habitudes naturelles, acquises et infuses, selon qu'elles appartiennent

1. *Sum. Theol.*, 1^o, 2^a, q. 49-54. — Farges, *La Vie*, p. 34-36. — Garnier, *Traité des facultés*. — Franck, *Dict. phil.*, art. Habitude. — Rabier, *Psych.*, ch. 41. — Vallet, *L'Hérédité*, p. 252-258.

nent aux facultés, grâce à la nature, à la répétition des actes, ou à l'action divine.

2^o Au point de vue de leur *sujet*, elles se divisent en intellectuelles et morales, selon qu'elles se rapportent aux facultés cognitives, ou aux facultés appétitives : la science, par exemple, est une manière d'être intellectuelle, la tempérance une habitude morale.

3^o Au point de vue de l'*objet* qu'elles atteignent, elles se distinguent en habitudes naturelles et surnaturelles. En outre, une habitude peut être surnaturelle en elle-même et dans le mode suivant lequel elle se répand dans l'âme ; ainsi en va-t-il des habitudes de foi, d'espérance et de charité ; mais quelquefois elle ne dépasse les forces naturelles de la créature, que par la nature de ce mode d'acquisition ; telle est la science infuse des Ecritures dans les Apôtres (Cosmol., n. 116).

26. Dans quelles facultés se peut trouver l'habitude ?

THÈSE

*L'habitude n'appartient nullement aux forces physiques ;
elle n'est qu'en partie le fait des forces organiques ;
c'est aux facultés spirituelles qu'elle s'applique
proprement et par elle-même.*

Preuve. — En réalité, pour qu'une faculté soit *proprement et par elle-même* susceptible d'habitude, trois conditions sont requises : 1^o il faut qu'elle se trouve de fait en puissance vis-à-vis de l'acte auquel l'habitude dispose ; 2^o qu'elle ne soit pas déterminée pour un seul acte, mais puisse par elle-même se déterminer de plusieurs manières ; 3^o enfin qu'elle ait besoin de cette détermination pour atteindre sa fin. Or ces trois conditions ne sont simultanément réalisées que pour les facultés spirituelles. En voici la preuve :

La première condition de l'habitude ne convient pas à *Dieu*, dont la Toute-puissance est toujours en acte : il en résulte que l'habitude se trouvera dans les *créatures*, non en *Dieu*.

La deuxième condition ne peut pas convenir aux forces *physiques* des corps, (chaleur, électricité ou forces physiques) lesquelles sont de par leur nature déterminées à un seul acte. Par suite, les minéraux ne sont pas susceptibles d'habitude : « Il est impossible de modifier les propriétés physico-chimiques des minéraux : la densité ou les affinités du platine ou de l'or resteront les mêmes sous tous les climats. »

La troisième condition ne convient pas « d'une manière absolue et naturellement » aux formes *végétatives et sensibles*. En effet, les plantes sous l'influence de leur activité spontanée, les brutes par un instinct naturel atteignent suffisamment leur perfection ; ainsi l'araignée nou-

vement née connaît très bien son art, et n'a pas besoin d'éducation.

Au contraire, les facultés rationnelles des créatures, à leur point de départ sont en puissance : d'elles-mêmes, elles peuvent être déterminées de manières variées à l'infini ; aussi ont-elles besoin de l'éducation et l'exercice, et parlant de l'habitude pour atteindre leur fin.

27. Objection. — Notre formule : « l'habitude ne s'applique qu'aux facultés spirituelles *naturellement et absolument* » en fournit la solution.

En effet, si les facultés organiques peuvent changer leur manière d'agir, ce n'est que par accident, non d'elles-mêmes, mais sous l'influence externe de milieux ou d'une éducation qui forcent leur nature.

Mais, *dira-t-on* : 1^o il y a aussi dans le *corps* certaines dispositions à servir convenablement aux opérations de l'âme. — Nous *répondons*, que de telles dispositions ne sont pas formellement opératives ; elles ne sauraient donc être appelées proprement des habitudes.

2^o Les *plantes*, dira-t-on encore, sous les influences variées des milieux, peuvent modifier leurs propriétés. — On peut répondre qu'elles ne le font pas toujours, ni par elles-mêmes, puisqu'elles reviennent promptement au type primitif, dès que la violence extérieure a cessé.

3^o On objecte enfin que les *bêtes* les plus féroces ont été domptées, par la crainte des châtimens. — La réponse comporte une *distinction* ; ces animaux ont été domptés par eux-mêmes et par la poussée de l'instinct naturel, *nous le nions* ; ils l'ont été par la raison et la maîtrise de l'homme, qui les conduit, *nous l'accordons*.

28. Origine ou cause des habitudes dans les facultés. —

Cette cause est triple, comme nous l'avons déjà dit (n. 25).

1. Une *première* cause est la *nature* : l'habitude, dit S. Thomas, « peut-être donnée dans la création ». Que l'homme ait certaines habitudes initiales, c'est ce que prouve l'*expérience*. Par exemple « étant connues les notions de tout et de partie, il pense aussitôt que le tout est plus grand que sa partie ». Donc cette disposition spéciale à la connaissance des premiers principes est une habitude naturelle, antérieure à tous les actes, et inhérente à l'âme, par le fait même de sa constitution. — La *raison* s'accorde ici avec l'expérience ; par là, en effet, se manifeste la providence de Dieu, qui ne saurait refuser le nécessaire, et qui dirige les intelligences humaines uniformément vers le vrai.

2. La *répétition des actes* est une seconde cause de l'habitude. L'expérience le prouve : tout être qui est passif à l'égard d'un autre et mis par lui, reçoit une certaine disposition à répéter le même acte, et ainsi peut naître une habitude ; il en arrive

ainsi toutes les fois que l'agent a totalement vaincu la résistance de la puissance passive, après plusieurs actes, quelquefois même après un seul acte. C'est de cette manière, dit S. Thomas, « que l'habitude des vertus morales se crée dans les facultés appétitives, en tant qu'elles sont mues par la raison, et que l'habitude des sciences est produite dans l'intelligence, dans la mesure où elle est mue par les premiers principes ».

3. *Dieu* est la troisième cause des habitudes. Sa grâce peut infuser dans l'homme, en vertu de la puissance obédientielle dont il est doué (n. 22), des habitudes qui dépassent la portée de ses facultés, ou produire en lui et sans son concours, d'une manière préternaturelle, des dispositions ne dépassant pas sa capacité naturelle, comme la science infuse.

L'habitude n'est donc pas une sorte de continuité dans l'opération, ni un acte permanent : ce n'est pas un acte, mais seulement une disposition à agir, qu'exprime le mot d'habitude.

C'est donc une erreur commune à plusieurs philosophes, surtout modernes, de dire que toute habitude est acquise. En réalité, ce mot d'habitude n'exprime pas une disposition acquise par le *travail*, mais « paraît signifier comme un supplément ajouté à la faculté, qui la perfectionne dans son opération », quelle qu'en soit d'ailleurs la cause ou l'origine. Il ne faut donc pas rejeter les habitudes innées ni les habitudes infuses.

Remarquons que les habitudes acquises, bonnes ou mauvaises, peuvent souvent se transmettre aux enfants et à leurs descendants par *voie d'hérédité*, l'expérience de tous les jours l'établit ; c'est là, pour certains auteurs, une *quatrième*, et non la moindre, cause des habitudes chez l'homme ; mais il est clair qu'elle tient des deux premières causés, la nature et la répétition des actes.

29. Effets de l'habitude dans les facultés. — Triple est l'effet de l'habitude, selon la doctrine du docteur Angélique.

Elle engendre : — 1° l'*uniformité* dans l'opération ; aussi voyons-nous que lorsqu'on n'a pas encore l'habitude de la vertu, on agit tantôt bien, tantôt mal ; — 2° la *facilité* ou la promptitude de l'opération : ainsi celui qui a l'habitude des mathématiques, se tire aussitôt et sans tâtonnement de n'importe quel problème ; — 3° le *plaisir* : l'habitude, en effet, devient une seconde nature, et toute opération conforme à la

nature cause du plaisir. Ces trois effets concordent parfaitement avec la nature de l'habitude, qui précisément est la détermination, la disposition, la perfection de la faculté.

On en tire deux conséquences relativement à la *force* et aux *inconvenients* de l'habitude :

1^o La force de l'habitude est grande pour le bien comme pour le mal. Si l'habitude est une vertu, elle sert beaucoup au progrès de nos facultés ; si c'est un vice, elle détourne l'homme de sa fin (Morale, n. 58-61).

2^o L'habitude toutefois n'est pas sans inconvénient. L'uniformité détruit la variété de l'activité, et engendre une opération presque toujours machinale ; — la facilité à agir ôte parfois le temps de la réflexion ; — enfin le plaisir, comme toute concupiscence, amoindrit la liberté.

30. Si l'habitude peut se fortifier, diminuer, se détruire.

A. — Les habitudes ne peuvent s'accroître en elles-mêmes et directement, mais seulement d'une manière indirecte dans leur objet ou leur sujet.

Elles ne peuvent s'accroître en elles-mêmes par addition et graduellement ; elles sont, en effet, des formes indivisibles, une habitude ne saurait être constituée par addition de fragments d'habitude.

Mais elles peuvent grandir par *extension* de leur objet, comme la science, qui est plus ou moins grande, suivant qu'elle s'étend à plus ou moins d'objets. Elles peuvent surtout s'accroître, de la part du sujet, en *intensité*, lorsque, par ex., par la répétition des actes et un effort plus grand, elles s'enracinent davantage dans l'âme et y sont plus étroitement attachées.

B. — Les habitudes se détruisent, soit en elles-mêmes, soit par accident : — en elles-mêmes, elles sont détruites par la répétition d'actes contraires : c'est ainsi, par ex., que des jugements ou des raisonnements faux détruisent la sagesse ; — par accident, c'est-à-dire par l'altération du sujet ; ainsi la science, en tant qu'elle dépend des forces vitales et des organes, est altérée par la maladie des sens et du cerveau.

C. — *A fortiori*, les habitudes peuvent-elles *s'atténuer* : « la diminution est la voie ordinaire qui mène à leur destruction. » De même que l'accroissement résulte d'un acte dont l'intensité égale ou surpasse l'intensité de l'habitude, ainsi la diminu-

tion se produit par des actes moins énergiques, ou *a fortiori*, par la cessation de toute opération.

CHAPITRE TROISIÈME

DIVISION DES FACULTÉS HUMAINES ¹.

31. Principe de cette division. — Des effets spécifiquement distincts réclament des causes spécifiquement différentes ; c'est pourquoi les scolastiques distinguent autant d'espèces de facultés qu'il y a d'espèces d'opérations, conformément à l'axiome : « La puissance et l'acte sont de même nature. »

Quant aux actes, on doit les distinguer par leur objet, considéré non pas matériellement, mais formellement, c'est-à-dire à tel ou tel point de vue spécial, que les actes atteignent dans l'objet. Ainsi, dans l'exemple déjà cité, une table de marbre, comme telle, n'est que l'objet matériel de la vision, son objet formel est sa couleur ou sa figure.

Ces deux conclusions s'imposent : les puissances, en effet, ne peuvent vraiment être distinguées autrement que par ce qui les fait connaître : or les facultés restent ignorées, tant qu'elles n'opèrent pas ; et elles se montrent telles ou telles, selon qu'elles font telles ou telles opérations, qui saisissent tel ou tel objet.

32. Division péripatéticienne des facultés. — Appuyés sur le principe que nous venons d'indiquer, les scolastiques, après Aristote et S. Thomas, divisent les facultés en cinq genres. De fait, il y a cinq genres d'opérations, et cinq genres d'objets, si on considère les objets à leur point de vue spécial ou formel. L'âme humaine, en effet : 1. par les facultés *régétatives* agit sur son corps pour le nourrir, l'accroître et le reproduire. 2. Puis elle se tourne vers les objets pour les connaître ; ce qu'elle fait de deux manières : elle saisit les objets sensibles, corporels, singuliers au moyen des *sens* ; l'universel et l'immatériel par l'*intellect*. 3. Ensuite elle tend par l'*appétit* sur l'objet connu et se porte vers lui. 4. Enfin elle atteint l'objet extérieur de son appétit par le *mouvement* local. D'où

¹. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 2, 3, 4. — Bourquard, *Doctrine de la connaissance*, ch. V, p. 103.

la division scolastique des facultés en facultés *végétatives*, *sensitives*, *intellectives*, *appétitives* et *locomotrices*.

Il y a ensuite un grand nombre de subdivisions de ces mêmes facultés. C'est ainsi que les facultés végétaives se subdivisent en facultés de *nutrition*, de *croissance* et de *reproduction* ; les cinq sens externes comprennent : le *tact*, la *vue*, l'*ouïe*, l'*odorat* et le *goût*, et les quatre sens internes : le *sens commun*, l'*imagination*, l'*estimative* et la *mémoire* : l'intellect se subdivise en intellect *agent* et intellect *patient* ; de même il y a deux appétits, l'appétit *sensitif* et l'appétit *intellectif* ou *volonté* ; par contre, il n'y a qu'une force *motrice*.

Les facultés se rapportent donc soit à la vie végétative, soit à la vie sensitive, soit à la vie intellectuelle ; aussi est-il peut-être plus clair et plus commode de les ramener à trois genres ; — auxquels on ajoute la force motrice, qui est d'ordre sensible, mais qui sert à ces trois degrés de la vie.

33. Tableau de la division scolastique des facultés.

I De la vie végétative	{	Faculté de nutrition. Faculté de croissance. Faculté de génération.	
II De la vie sensible	{	I Facultés de connaissance sensible.	{ a) Les cinq sens externes.
			{ b) sens in- { 1. Sens commun. ternes { 2. Imagination. 3. Mémoire. 4. Estimative.
		II Facultés ap- pétitives sen- sibles.	{ L'appétit sensitif est double : 1. Irascible. 2. Concupiscible.
		III. La force motrice ou locomotrice.	
III De la vie intellective	{	I Facultés de connaissance intellective.	{ L'intellect est double : 1. Intellect agent. 2. Intellect patient.
		II Facultés d'appétition intellective.	{ La volonté est une, qu'elle soit 1. Ou nécessaire. 2. Ou libre.

34. Si la division scolastique des facultés est bonne ?

THÈSE

La division scolastique des facultés est légitime.

Preuve. — De fait, elle s'accorde parfaitement avec les règles d'une division légitime (Log., n. 140).

1^o Elle est *adéquate* : on ne saurait concevoir une opération de l'âme qui ne se rapporte aux facultés indiquées.

2^o Elle est *immédiate* ou graduée. Elle contient, en effet, tout d'abord les genres supérieurs des facultés, qui ensuite se subdivisent, comme nous l'avons dit, en beaucoup d'autres.

3^o Enfin elle *oppose membre à membre* ; comme la vie végétative, la vie sensitive, la vie intellectuelle s'opposent entre elles. Par les facultés végétatives, en effet, l'homme ressemble en quelque manière aux végétaux ; par les facultés sensibles, il se rapproche des animaux. Mais seul, parmi les animaux, il est doué de vie intellectuelle. De plus, dans l'ordre soit sensible, soit intellectuel, la connaissance est opposée soit à l'appétit, soit à la force motrice, comme on le voit au premier abord, et comme la suite le montrera plus clairement encore.

Mais, dira-t-on, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle doivent être ramenées à une seule faculté, qui sera la faculté *cognitive* ; donc notre division n'est pas bien opposée.

Nous *répondons* en niant la proposition antécédente, car le terme de connaissance ne convient pas aux sens et à l'intelligence d'une manière univoque ; la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle n'ont pas le même objet formel, comme on le verra dans la suite.

35. Critique des divisions modernes des facultés. — Les scolastiques ne diffèrent guère entre eux au sujet de la division des facultés de l'âme : il n'en va pas de même des philosophes modernes.

A. — 1. D'après le *positivisme*, il n'y a pas de *faculté*, de puissance, de capacité distincte de la matière ; néanmoins les faits, les phénomènes psychologiques peuvent être ramenés à quelques groupes de faits généraux ; les uns se rapportent à la vie *végétative*, les autres à la vie *sensible*, d'autres enfin à la vie *sociale* : il y a donc dans l'homme un triple organisme et trois séries de phénomènes.

2. Beaucoup de *spiritualistes* contemporains, et surtout les maîtres de l'Ecole Ecossaise, divisent communément les facultés en *sensibilité*, *intelligence* et *volonté* ou activité. Parmi eux, l'*éclectique* Damiron distingue des facultés *primaires* et *secondaires* : les facultés secondaires sont l'intelligence, la sensibilité et la liberté.

B. — Ces divisions et toutes celles du même genre, nous les rejetons pour les raisons suivantes.

1^o Tout d'abord, elles sont *fausses* dans leur point de départ. En effet, d'après presque tous les modernes, qu'ils soient ou non positivistes, les facultés de l'âme sont de pures étiquettes. Aussi bien, ils ne divisent pas les facultés, ils s'efforcent simplement de ramener les faits ou les phénomènes humains à un petit nombre de groupes.

2° En outre elles sont fondées sur de *multiples équivoques* : — *a*) les modernes désignent habituellement par intelligence les facultés cognitives en général. Il en résulte une très grave erreur : les animaux, en effet, acquièrent quelques connaissances ; il s'ensuit que, selon les spiritualistes modernes, ils sont doués d'intelligence et ne diffèrent de l'homme que d'une différence de degré. — *b*) De même, ces philosophes entendent par sensibilité le plaisir et la douleur, qui ne sont pas des facultés, mais des phénomènes communs à toute faculté, comme nous le verrons plus loin (n. 108) ; ou plus souvent ils désignent par sensibilité l'appétit et les passions ; il s'ensuit que la vraie notion de la moralité est altérée, car l'acte moral suppose l'appétit rationnel et libre.

3° Enfin ces divisions ne sont pas *adéquates*. Les positivistes omettent l'intelligence et la volonté ; les spiritualistes négligent les facultés végétatives et locomotrices, et cela, parce qu'après Descartes ils ont nié l'union substantielle de l'âme et du corps. Cette union rejetée, les puissances végétatives et même « exécutives » ne sont pas inhérentes à l'âme, elles se rapportent à un autre principe qui n'est pas distinct des forces matérielles.

36. Hiérarchie des facultés. — 1° Au point de vue de leur *développement*, les facultés inférieures passent à l'acte avant les autres : ainsi, dans l'ordre chronologique, nous nous élevons de l'imparfait au parfait, puisque la vie végétative précède en nous la vie sensitive, et la vie sensitive la vie intellectuelle.

2° Au point de vue de leur *dépendance*, la vie sensible dépend de la vie végétative, et la vie intellectuelle dépend de l'une et de l'autre, du moins dans l'état présent de l'homme. Dans la vie végétative, la faculté de croissance dépend de la faculté de nutrition, et la faculté générative de la faculté de croissance. Dans la vie sensible, l'appétit suppose la sensation, et la faculté de locomotion suppose l'appétit. Enfin dans la vie intellectuelle, la volonté suit l'intelligence, parce que « rien n'est voulu sans être connu ». — D'autre part, les facultés d'ordre plus élevé commandent aux autres et les dirigent, autant qu'il est possible. par ex., la volonté exerce un certain empire sur les facultés sensibles. Il en résulte un ordre admirable et une solidarité manifeste entre les diverses facultés de l'âme.

3° Enfin, au point de vue de la *dignité*, une faculté est d'autant plus parfaite qu'elle a un objet plus ample. Par suite, la faculté végétative, restreinte à un seul corps vivant, tient un

rang inférieur ; la faculté sensitive qui a pour objet toutes les choses matérielles vient au second rang ; la plus parfaite est l'intelligence dont l'objet est « tout être » soit spirituel, soit matériel, considéré à un point de vue universel.

Voilà pourquoi, nous élevant du moins parfait au plus parfait, nous allons suivre, pas à pas, l'ordre de ce développement et de cette hiérarchie, dans la seconde section.

SECTION II

ÉTUDE SPÉCIALE DES FACULTÉS.

D'après ce qui a été dit, toutes les facultés de l'homme peuvent être ramenées aux trois degrés de la vie, par suite à trois chapitres : I. Puissances de la vie *Végétative* ; II. Puissances de la vie *Sensitive* ; III. Puissances de la vie *Intellective*.

CHAPITRE PREMIER

PUISSANCES DE LA VIE VÉGÉTATIVE.

Nous avons à traiter : 1^o de la *Nature* des facultés végétaives dans l'homme ; 2^o du *Corps humain*, qui est leur effet.

ARTICLE I.

Des facultés de la vie végétative.

37. Aperçu de la théorie de la vie végétative dans l'homme. — Après avoir rappelé la définition générale de la vie végétative déjà donnée précédemment (Cosmol., n. 87), nous pourrions effleurer les points principaux de sa théorie.

A. — *Notion.* — La vie végétative dans l'homme est *une activité par laquelle le corps humain se nourrit, s'accroît et se reproduit*, comme pour les plantes et les animaux.

B. — *Facultés.* — Ayant donc ces trois fonctions, l'homme a aussi les trois facultés correspondantes de la vie végétative :

lesquelles, nous l'avons dit, sont distinctes entre elles, plus probablement par une distinction réelle (Cosmol., n. 92).

C. — *Principe*. — La racine ou le premier principe de ces facultés est l'âme ; car toute faculté, comme nous l'avons vu, établit dans la substance une disposition à l'action. Mais l'âme est toujours le principe d'action vitale et par suite le principe de toute faculté, même de la vie végétative.

D. — *Sujet*. — Enfin le sujet immédiat de ces facultés est le composé humain ; c'est pourquoi on les range parmi les facultés du *composé*, ou facultés organiques.

En voici la *preuve* : — Cette faculté appartient au composé, qui ne convient ni au corps seul, ni à l'âme seule, mais à tous les deux ensemble. Or il en va ainsi des facultés de la vie végétative : 1. elles ne conviennent pas au corps seul, car toutes les fonctions vitales supposent un principe simple doué d'activité, et par suite distinct de la matière ; 2. elles ne conviennent pas à l'âme seule ; en effet, les fonctions de la vie végétative : la nutrition, l'accroissement, la génération ne peuvent s'exercer que par des organes matériels. Donc les facultés de la vie végétative appartiennent au composé humain (n. 13).

38. Fonctions et organes de la nutrition chez l'homme.

A. — Les *fonctions* générales de la nutrition, sur lesquelles est fondée toute la vie végétative, sont au nombre de six principales ; la digestion, l'absorption, la circulation, la respiration, la sécrétion et l'assimilation. Leurs *organes* respectifs sont : la bouche et l'estomac, les intestins, le cœur et les artères, les poumons, les glandes..., et d'une certaine manière le corps tout entier, puisque l'assimilation se produit dans tous les tissus. Tous ces organes qui opèrent le double processus d'assimilation et de désassimilation, appelé « le tourbillon vital », se trouvent décrits par les physiologistes ¹.

B. — Une influence spéciale du système nerveux sur la vie végétative est exercée par la *moelle* allongée et le système ganglionnaire ou *grand sympathique*. La première renferme le « nœud vital », dont la lésion produit aussitôt la mort chez l'animal ² ; — quant au second, il se mêle aux divers organes de nutrition, surtout aux viscères. Il ne communique pas directement avec le cerveau, mais seulement par l'intermédiaire de la moelle épinière ; voilà pourquoi les fonctions des viscères quelquefois senties, sont pourtant ordinairement inconscientes ³.

1. Farges, *La Vie*, ch. I. — 2. Farges, *Le Cerveau*, p. 38, fonctions de la moelle allongée. — 3. Mercier, *Psych.*, p. 39 et 91. — Farges, *La Vie*, p. 414-418.

39. Si les fonctions végétatives sont rationnelles ou matérielles.

THÈSE

Les fonctions de la vie végétative dans l'homme ne sont ni rationnelles, ni matérielles, mais plastiques ou directrices des forces matérielles.

A. — Ces fonctions ne sont ni rationnelles, ni matérielles.

Elles ne sont pas *rationnelles*, comme l'ont enseigné Scaliger, Stahl et Perrault, c'est-à-dire elles ne procèdent pas de l'âme rationnelle, en tant qu'elle est rationnelle et opère par des facultés spirituelles. En effet, les opérations rationnelles tombent sous le témoignage de la conscience, sont du domaine du libre arbitre, et se produisent sans le concours des organes ; on n'en peut dire autant des opérations végétatives de l'homme. Autrement, l'âme aurait conscience de toutes les opérations de la vie végétative, et les dirigerait à son gré, ce qui est faux (Cosmol., n. 103).

Elles ne sont pas cependant purement mécaniques et *matérielles*, comme le voulait Descartes : elles sont douées, en effet, de spontanéité, et nulle spontanéité ne peut procéder de la matière inerte.

B. — Elles sont plastiques, ou directrices des forces physico-chimiques de la matière vers un but manifeste : la formation de l'organisme humain. « Qu'est-ce que vivre, disait Claude Bernard, sinon créer ? et créer quoi ? justement c'est créer l'organe. » Aussi appelait-il la vie une « force directrice », comme Aristote l'avait appelé un « art naturel de construction ».

S. Thomas dit pareillement que les fonctions vitales, « exercent leurs actions en se servant comme instrument des qualités actives et passives de la matière. La digestion, par exemple, comme toutes les actions qui la suivent, se fait instrumentalement sous l'action de la chaleur ¹ ». — Pour lui les éléments des substances demeurent en puissance dans la matière qui est assimilée, et passée sous le pouvoir d'une forme supérieure, c'est-à-dire de l'âme : par suite il arrive que le vivant s'assimile non pas une matière toute nue, mais une matière déjà façonnée, marquée (*materia signata*), qui a gardé quelque chose de sa structure et de son mouvement premiers, autrement dit « ses qualités actives et passives », d'après l'axiome scolastique : « Dans les combinaisons, les éléments simples ne sont pas dépouillés de leurs qualités jusqu'à revenir

1. Sum. Theol., p. I, q. 78, a. 1, a. 2, ad 1um, a. 3. — Gardair. Corps et Ame, p. 75.

à l'état de matière première ». Et la science a confirmé ces vues en démontrant que, par exemple : « Il faut du fer et non de l'or pour réparer et enrichir le sang ; il faut de la chaux et non du fer pour les os ; il faut du phosphore pour les tissus nerveux ; de la silice pour les fibres végétales ; du soufre pour la fibrine ; de l'azote pour les matières albuminoïdes et ainsi de suite ¹. »

ARTICLE II.

Le Corps humain.

40. Ce qu'il est nécessaire au psychologue de savoir du corps humain. — A. — Tout ce qui regarde le corps humain est l'objet propre de la Biologie, qui se divise en des branches multiples : l'*embryologie* décrit la genèse et la première évolution de l'organisme ; l'*histologie*, les cellules et les fibres les plus petites ; la *morphologie*, la forme soit interne, soit externe ; la *physiologie*, les diverses fonctions ; l'*anatomie*, la structure et l'adaptation des organes ; la *pathologie* enfin, les maladies de l'organisme vivant. Ce sont là autant d'objets, qui se rapportent à l'anthropologie entendue d'une manière large, mais non pas directement à sa partie philosophique ².

B. — Cependant la connaissance de plusieurs éléments de ces sciences est *indirectement* très utile au psychologue, et même en quelque manière nécessaire. Car, sans une connaissance préliminaire du corps, ni les influences de l'âme et du corps, ni leurs relations, et par suite ni même la vie intellectuelle ne peuvent être connues suffisamment. — De plus, les opérations végétatives et sensibles sont organiques, et dès lors ne peuvent être déterminées avec certitude, sans crainte d'erreur, en dehors des données de l'observation.

Remarque. — Le corps humain est l'*effet* des forces végétatives, en même temps que le *sujet* de la vie sensitive : deux points, qui, en outre des données déjà fournies (n. 38-39 et Cosmol.), restent à étudier, pour compléter l'exposé des facultés végétatives, et préparer celui des facultés sensibles.

41. Si le corps est l'effet de l'âme et dans quelle mesure.

A. — Descartes prétend que le fœtus évolue peu à peu d'un mouvement purement mécanique, jusqu'à son volume

1. Farges, *Matière et forme*, 207-230, surtout 219-223. — 2. Mercier, *La Psychologie*, n. 8.

normal ¹. Or cette théorie : 1° *s'appuie sur un fondement faux* ; elle suppose que le corps vivant n'est pas animé ; elle sous-entend que l'organisme est préformé dès l'origine : autant d'erreurs que la Cosmologie a déjà réfutées (n. 100, 112) ².

2° *Elle aboutit à des impossibilités* : les divers matériaux, en effet, dont est construit un navire ou un édifice, ne peuvent d'eux-mêmes se grouper et se dresser pour former un navire ou une maison : il en est de même des particules de matière qui composent le corps humain. « C'est donc la puissance vitale (de l'âme) qui non seulement façonne l'organe, mais encore, après l'avoir formé, le réforme sans cesse, l'entretient, le répare, guérit ses lésions, et même dans certains cas, le reproduit complètement, s'il a été détruit par quelque malheureux accident ³. »

B. — *Aussitôt* que le principe vital est communiqué à la matière, le corps humain se développe graduellement sous son influence. Il prépare d'abord le cœur, d'où coulera le sang nourricier, en faisant apparaître ce qu'Aristote appelle le *punctum saliens*. « Presqu'en même temps, sur la tache germinative on voit se dessiner l'axe cérébro-spinal, le cerveau, les méninges, puis viennent les organes des sens, l'œil, l'oreille, etc. ⁴ » Ce processus de construction, pour ainsi dire, successive, est appelé par les physiologistes *épigénèse* (Cosmol., n. 112).

42. Description générale du système nerveux ⁵. — Un aperçu général du système nerveux préparera en même temps l'étude de la vie sensitive. Il peut se ramener à trois points, savoir : l'anatomie, la physiologie et les conditions d'exercice.

A. — *Anatomie*. — Le système nerveux comprend deux parties : les nerfs et l'axe cérébro-spinal, c'est-à-dire le cerveau, le cervelet, la moelle allongée et la moelle épinière.

1° Les *nerfs* sont des faisceaux de fibres, qui relient les organes du corps avec le cerveau ou la moelle, à la manière d'un cordon de matière molle : dans le système nerveux on distingue les nerfs crâniens (12 paires) et les nerfs rachidiens (31 paires). Il y en a deux espèces les uns sont sensitifs, les autres moteurs.

2° Le *cerveau* est composé d'une substance molle et pulpeuse, qui est contenue dans la partie supérieure de la tête, du front à l'occiput. Extérieurement, il se présente avec de nombreux replis, appelés vulgairement « les circonvolutions cérébrales ». — Il se divise en deux sections

1. Descartes, *Traité de la formation du fœtus*. — 2. Farges, *La Vie*, p. 42. — 3. Farges, *La Vie*, p. 35-43. — 4. Farges, *La Vie*, p. 182. — 5. Farges, *Le Cerveau*, 22-56.

« ou hémisphères cérébraux », unies par le corps calleux, et comprenant trois lobes, le lobe antérieur, le lobe médian et le lobe postérieur. — Le cerveau est formé de deux substances, la substance grise et la substance blanche : la première située à l'extérieur est formée de cellules nerveuses ; la seconde, intérieure, est formée de fibres ; c'est par elles que la substance grise est reliée avec les noyaux de substance grise (couches optiques et corps strié) placés au centre.

Le cervelet, ou « arbre de vie » d'après les anciens, est placé à la partie inférieure du crâne : il est composé d'une substance également molle, sans replis, divisée elle aussi en deux parties, et formée des deux mêmes sortes de substances.

3^o La moelle allongée ou *bulbe* rachidien est la continuation du cervelet, qui se prolonge dans le canal vertébral, et prend alors le nom de moelle épinière ¹.

B. — *Physiologie*. — Venons-en aux fonctions de ces organes.

1^o Les nerfs sensitifs transmettent les impressions reçues dans les organes périphériques à l'axe spinal et au cerveau, d'où partent, au moyen des autres nerfs, les divers mouvements imprimés aux organes.

Le mode de transmission des nerfs fait l'objet de discussions entre physiologistes : les uns, comme Descartes, ont admis que des « esprits animaux » se meuvent dans les nerfs comme dans des canaux. D'autres tiennent pour un fluide impondérable, Cuvier, par ex. : « Il y a grande apparence, dit-il, que c'est par un fluide impondérable que les nerfs agissent ². » Les contemporains enfin, tels que Béclard, admettent communément l'existence de mouvements vibratoires nerveux ³.

2^o Les fonctions de l'axe cérébro-spinal, dont il faudra parler plus bas, sont variées : — a) La moelle soit épinière, soit allongée, transmet au cerveau les sensations, bien qu'elle soit elle-même un centre, inconscient il est vrai, de sensations et de mouvements. — b) Le cervelet, dont les fonctions sont fort obscures, paraît probablement nécessaire à l'équilibre des mouvements. — c) Enfin le cerveau est le centre dernier et conscient de toute la sensation et du mouvement. Il est nécessaire absolument à la production des sensations conscientes, mais la moelle suffit pour les sensations externes et inconscientes, comme on l'expérimente dans les vivisections des animaux ⁴.

C. — Voici les conditions biologiques nécessaires de ces organes : ce sont tout d'abord le sang et l'oxygène, car, si la circulation fait défaut, toute sensation tout mouvement et toute opération intellectuelle disparaissent. — Ensuite le repos et le sommeil, pendant lesquels la nutrition vient réparer les dépenses de la veille. — Enfin la chaleur, car le froid enlève peu à peu le mouvement et la sensibilité. Le même effet

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 22-24. — 2. Cuvier, après Arist., *Gen. Anim.*, II, 3. — 3. Farges, *Le Cerveau*, 25-37. — 4. Farges, *ouvr. cité*, 37-44 ; 251-271.

est produit par plusieurs substances vénéneuses que l'on appelle les poisons paralyseurs du mouvement et les poisons de la sensibilité ou anesthésiques ¹.

CHAPITRE SECOND

DES PUISSANCES DE LA VIE SENSITIVE.

43. La faculté de la vie sensitive en général. — Cette faculté est celle par laquelle l'âme unie au corps, perçoit, désire, ou atteint des objets matériels en tant que matériels.

1^o C'est une faculté par laquelle opère l'âme unie au corps. En effet, les facultés de la vie sensitive, comme celles de la vie végétative, ont pour sujet, non l'âme seule, ni le corps seul, mais le composé de l'âme et du corps.

2^o Par cette faculté, l'âme exerce son opération sur des objets matériels, en tant que matériels, c'est-à-dire en tant qu'ils sont concrets, singuliers, pourvus de qualités sensibles. Voilà comment l'objet de la sensibilité diffère de celui de l'intelligence qui ne saisit directement que l'universel.

3^o Par cette faculté, disons-nous, l'âme perçoit, désire ou atteint les objets matériels ; c'est dire qu'entre les facultés de la vie sensitive, les unes sont des facultés de connaissance, les autres des facultés d'appétit à l'égard des choses matérielles, d'autres enfin meuvent le corps pour lui faire atteindre ces mêmes objets.

Par suite, la sensibilité dans un sens large a une triple fonction, et embrasse trois facultés animales ou de la vie de relation. Mais, comme les sens sont externes ou internes, nous aurons quatre sujets d'étude : le 1^{er} sur les *Sens Externes* ; le 2^o sur les *Sens Internes* ; le 3^o sur l'*Appétit Sensitif* ; le 4^e sur la *Faculté Locomotrice*.

ARTICLE I.

Les Sens Externes ².

Nous consacrerons quatre paragraphes à étudier : 1^o le *Nombre* des sens externes ; 2^o leur *Objet* ; 3^o leur *Sujet* ; 4^o leur *Fonction*.

1. Farges, *ouvr. cité*, 47-55. — 2. *L'objectivité de la percép. des sens ext.*

§ I. — *Le nombre des sens externes.*

44. Ce que sont les sens externes, et quels sont-ils ? —

A. — *Le sens externe, dont l'organe est situé à l'extérieur du corps perçoit directement les propriétés des objets extérieurs : en quoi il diffère des sens internes, dont les organes et les objets sont intérieurs.*

B. — Il y a cinq sens externes : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. — Le premier est la *vue*, son organe est l'œil et son acte consiste à voir et à regarder ; par l'intermédiaire de la lumière, il saisit la *couleur*, et grâce à la couleur, l'étendue, la figure, le mouvement ou le repos et les distances. — L'*ouïe*, dont l'organe est l'oreille, et dont l'acte consiste à entendre, écouter, nous apporte le *son*, par exemple, la parole de l'homme, l'harmonie d'un concert, etc., etc. — L'organe de l'*odorat* se trouve dans les fosses nasales, il est affecté par les *odeurs*, produites par des particules très ténues et subtiles de matière. — Le *goût* a pour objet la *saveur* des choses matérielles ; la langue avec le palais est son principal organe. — Le *toucher* enfin perçoit les surfaces, la résistance, le relief et la figure ainsi que la température et d'autres phénomènes de même ordre : son organe situé dans la peau, se trouve sur toute la surface du corps, mais principalement aux extrémités *des mains*.

C. — Les organes sensibles diffèrent des sens comme la partie diffère du tout¹ (n. 20). Ils sont constitués par des nerfs qui, partis du cerveau, s'épanouissent à la périphérie dans des appareils spéciaux décrits par la physiologie.

1. Le globe de l'*œil* comprend diverses parties : la cornée transparente, la chambre antérieure, l'iris, le cristallin, l'humeur vitrée, le nerf optique, la sclérotique, la choroïde, la rétine ; cet organe ressemble assez exactement à l'instrument d'optique connu sous le nom de *chambre noire*. La rétine forme l'écran qui reçoit l'image et la sent. Les objets extérieurs viennent, en effet, se peindre en petit sur la rétine et dans une position renversée.

2. L'*oreille* contient le nerf auditif, dont les ramifications échelonnées comme une sorte de harpe microscopique (fibres de Corti) sont accordées pour répéter harmonieusement n'importe quelles notes musicales. La vibration sonore, transmise par l'air, frappe le tympan et met en

1. Farges, *L'objectivité*, p. 136.

mouvement chacune des cordes sensibles de cette harpe, lesquelles résonnent spontanément le son.

3. Les deux cavités des fosses *nasales* sont recouvertes par la membrane pituitaire : sur cette membrane s'épanouissent les deux nerfs olfactifs, par lesquels se produit la sensation d'odeur.

4. De même, la surface de la *langue* et du palais est recouverte de papilles, qui sentent les diverses impressions reçues des aliments.

5. Enfin la *peau* est constituée par quatre couches : l'épiderme, le corps réticulaire, la couche papillaire et le derme. Les nerfs allant de l'encéphale à l'épiderme y pénètrent en grand nombre et y reçoivent les impressions des objets touchés et palpés.

45. Hiérarchie des cinq sens externes ¹. — Ces sens peuvent être comparés à cinq points de vue différents.

A. — Au point de vue de la *délicatesse*, on a mis au premier rang la vue, à cause de sa plus grande « spiritualité », pour ainsi parler. Tous les sens, il est vrai, reçoivent des objets matériels une impression qui est physique, mais pas au même degré. L'organe du toucher, par ex., est échauffé matériellement par la chaleur, tandis que l'œil n'est pas coloré par la couleur. Voilà pourquoi on dit que la vue est un sens « plus spirituel », le toucher un sens « plus matériel ». Entre ces deux extrêmes se placent l'ouïe, l'odorat et enfin le goût, qui sont affectés avec une modification plus ou moins matérielle de l'organe.

B. — En raison de leur *universalité*, les premiers sens sont la vue et l'ouïe, qui atteignent des objets très éloignés. Puis vient l'odorat, en quatrième lieu le tact, qui s'étend à la plus grande partie du corps ; à la dernière place est le goût.

C. — Eu égard à leur *certitude*, la première place est au tact et à la vue : personne n'a de plus grande certitude que celui qui peut dire : « Je l'ai vu de mes yeux », mais surtout : « je le touche, je le saisis ». À ce point de vue, le toucher l'emporte en certitude même sur la vue, qui n'est pas toujours exempte d'illusions accidentelles.

D. — Au point de vue de la *nécessité*, pour la vie physique, viennent en premier lieu le toucher et le goût : c'est pourquoi ils ne font jamais défaut, comme les trois autres sens, dans les animaux inférieurs ; — pour la vie intellec-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 3, c ; — Fargez, *L'objectivité*, p. 103.

tuelle, au contraire, et la vie sociale, la première place appartient à la vue et à l'ouïe : aussi les sourds et les aveugles sont-ils en ce monde comme des exilés.

E. — Enfin, relativement à leur *développement*, le toucher apparaît le premier, parce qu'il est le fondement des autres, selon ces paroles de S. Thomas : « Le sens du toucher est comme le fondement des autres sens : aussi, dans l'organe de chacun des sens, on ne trouve pas seulement la propriété du sens dont il est l'organe propre, mais encore la propriété du toucher. »

46. Si l'homme n'a que cinq sens externes ¹. — L'opinion commune soit du vulgaire, soit des philosophes, veut que nous n'ayons que cinq sens externes.

En réalité, il doit y avoir autant de sens externes qu'il y a d'objets formellement différents, ou d'opérations spécifiquement distinctes, ou d'organes numériquement divers. Mais les *propriétés* sensibles des objets extérieurs se ramènent à cinq genres, à savoir les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs et les qualités tactiles ; — nous expérimentons aussi cinq espèces d'*opérations* dans la sensation externe ; — de même, comme nous l'avons dit, il y a cinq genres d'*organes*. La sensibilité externe se subdivise donc en cinq facultés seulement, qui sont la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher ².

Qu'on ne dise pas avec Balmès ou Lamennais : « N'avons-nous que cinq manières de sentir ? j'ai sur ce point quelques doutes ³. » — Balmès eut, en effet, ces doutes, parce qu'ayant rejeté les sens internes et l'appétit sensitif des scolastiques, il découvrit beaucoup de phénomènes sensibles, auxquels il ne put assigner de faculté. C'est aussi aux sens internes ou externes qu'on doit ramener le sens musculaire, le sens vital, le sens du froid et du chaud, de la joie et de la douleur, le sens du mouvement et la résistance ⁴.

Cependant on peut dire que le sens du tact est multiple. S. Thomas l'a remarqué : « le sens du tact est unique en son genre, mais il se divise en plusieurs sens spécifiquement différents ⁵ ». — Et, en effet, l'organe de la peau, du moins d'après les données actuelles de l'anatomie, paraît être identique à lui-même sur toute la surface du corps ⁶.

1. Farges, *Le Cerveau*, 307-311. — 2. Arist., II, *De Anima*. — 3. *Phil. fond.*, liv. II, c. XVII. — 4. Blanc, t. II, n. 208. — 5. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 3, ad 3um. — 6. Cf. Farges, *Le Cerveau*, p. 311.

46 bis. Si Dieu pourrait donner à l'homme un nouveau sens¹. — Lamennais et quelques auteurs l'affirment. Bien plus, pour eux, si Dieu nous avait donné d'autres facultés, la réalité nous apparaîtrait tout autre. Aristote et S. Thomas sont d'un avis contraire, et ce n'est pas sans raison.

A. — En effet, Dieu qui est l'auteur de la nature humaine a dû la créer dans son intégrité, en sorte qu'on n'a aucune raison de supposer qu'il ait refusé à l'homme un sens qui conviendrait à sa nature². C'est pourquoi un nouveau sens dans l'homme, s'il n'est pas absolument impossible, paraît être du moins préternaturel.

B. — Qu'un nouveau sens, en tout cas, ne contredirait pas la connaissance qui nous vient des autres, c'est ce qui ressort évidemment des données de l'expérience et de la raison. — 1. L'expérience prouve, par ex., qu'un aveugle, s'il recouvre la vue, acquiert des notions nouvelles, qui ne sont point en opposition avec celles qu'il avait déjà. — 2. Quant à la raison, elle établit que les sens ne sont pas trompeurs par eux-mêmes : ils ne sauraient donc se contredire, mais seulement se compléter l'un par l'autre.

§ II. — *Objet des sens externes.*

47. Le sensible, ou objet des sens externes. — *Le sensible est l'objet que le sens atteint dans l'acte de la sensation.* — Or, d'après les notions déjà indiquées en Logique (n. 199), certains objets sont sentis *par eux-mêmes* (per se), d'autres *accidentellement* (per accidens) ; les premiers sont *propres* à un sens, ou *communs* à plusieurs. De là trois thèses :

THÈSE I

Il n'y a de sensibles en soi que les propriétés singulières des corps.

Preuve. — Les sensibles en soi sont ceux qui modifient les sens, en imprimant en eux leur empreinte. Or telles sont seulement les propriétés des corps concrètes ou singulières, comme le prouvent l'expérience et la raison ; l'expérience montre, en effet, qu'aucun sens n'est atteint que par un contact matériel ; et la raison prouve que, les organes des sens étant corporels,

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 313-315. — 2. *Cont. Gent.*, liv. II, c. 35.

selon le mot de Lucrèce : « Toucher et être touché, n'est possible qu'à un être corporel. » — De là trois *conclusions* :

1^o Ni les esprits purs, ni les propriétés abstraites et universelles des choses ne peuvent affecter les sens : ces êtres, en effet, ne peuvent ni donner, ni recevoir le contact de la quantité.

2^o Bien plus, on ne pourrait saisir par les sens un corps privé miraculeusement de ses trois dimensions.

3^o Par contre, les qualités corporelles sont toujours perçues de la même manière, quand bien même les accidents seraient privés de leur sujet et soutenus par la toute-puissance divine hors de leur substance, comme il arrive, par ex., pour les quantités du pain et du vin, après la consécration.

THÈSE II

48. *Il y a cinq sensibles propres et cinq sensibles communs.*

Le *premier point* est évident. — Les sensibles *propres*, en effet, *sont ceux qui, par eux-mêmes et directement, modifient le sens* : mais il y a seulement cinq sensibles de ce genre. Ainsi, comme le prouve l'expérience, la *couleur* meut et excite directement et par elle-même la vue ; il en est de même du *son* pour l'ouïe, de l'*odeur* pour l'odorat, de la *saveur* pour le goût, des qualités *tactiles* pour la peau.

Le *second point* n'est pas moins clair. — Sont, en effet, *sensibles communs, ceux qui par eux-mêmes peuvent affecter plusieurs sens, non point directement, mais par l'intermédiaire d'un sensible propre*. Or il y a cinq propriétés de cette nature qui se ramènent à la quantité ; ce sont le *mouvement*, le *repos*, le *nombre*, la *figure* et la *grandeur* ; parmi lesquels le mouvement, le repos et le nombre sont saisis par tous les sens, tandis que la figure et la grandeur le sont par la vue et le toucher seulement.

Preuve de la *mineure*. Il est clair que ces cinq propriétés peuvent mouvoir les sens : « Le sens, en effet, remarque S. Thomas, est modifié différemment par une grande ou par une petite surface. » D'autre part, s'ils meuvent les sens, c'est d'une manière médiate seulement ; ainsi, le mouvement d'un corps dur, par ex., n'excite le toucher que par la dureté, la grandeur d'un objet coloré ne frappe la vue que par la couleur elle-même, etc.

Corol. — Elle est donc plus difficile, et par suite plus facilement erronée, la perception des sensibles communs. C'est à la répétition des actes, à l'habitude, à l'éducation d'un sens par un autre sens de lui faire acquérir la facilité, la sûreté et la précision.

THÈSE III

49. *Il y a beaucoup de sensibles par accident, entre autres la substance.*

I. *Il y a beaucoup de sensibles par accident.* — On appelle, en effet, sensible par accident, *un objet qui ne modifie pas le sens par lui-même, et qui cependant est saisi de quelque manière avec le sensible propre ou commun.* Or l'expérience nous apprend que beaucoup d'objets sont saisis de la sorte : c'est ainsi que « l'œil voit la douceur du lait dans sa blancheur » ; que la vue saisit la troisième dimension (relief et profondeur) par la couleur, la figure et d'autres signes qu'elle interprète d'après les expériences antérieures du toucher ; c'est encore ainsi que je reconnais le fils de Paul au son de sa voix ; la vie dans un animal par le mouvement, etc., etc.

La raison explique facilement comment dans tous ces faits « d'associations d'images » ou de « perceptions acquises », certains objets sont connus indirectement, parce qu'ils sont associés aux sensibles propres ou communs, comme à leurs signes. — Ainsi l'objet d'une faculté, connu déjà directement, peut devenir l'objet indirect de la connaissance d'une autre faculté, que ce soit « un autre sens, ou l'intellect, ou la faculté cogitative, ou l'estimative ».

II. *Entre autres sensibles par accident se trouve la substance corporelle,* — contrairement à l'opinion de Locke et de quelques auteurs modernes. De fait, la substance corporelle fait un tout, un et concret, avec ses accidents : elle est leur sujet d'individuation, constitue l'être avec eux, et agit en même temps qu'eux et par eux sur les organes des sens. Impossible de saisir l'un sans l'autre, de toucher, par ex., les formes de cette table, sans toucher la table elle-même. Donc, grâce aux accidents auxquels elle est unie, elle doit être saisie indirectement par les sens.

Qu'on ne dise pas que la substance ne saurait être saisie que par l'intelligence ; tout autre, en effet, est la substance

abstraite, que l'intellect seul perçoit, tout autre la substance concrète. Celle-ci, les sens doivent l'atteindre, ne pouvant percevoir les propriétés concrètes que dans leur sujet d'inhérence. — D'ailleurs, il le faut bien, à moins d'admettre l'ontologisme ou l'innéisme, puisque l'intellect lui-même ne tire que des données des sens la notion abstraite de substance.

La *conclusion* qui se dégage déjà de toutes ces propositions, c'est que la sensation est la connaissance concrète et expérimentale d'un objet matériel, tel qu'il est dans la nature (n. 56).

§ III. — *Le Sujet des sens externes.*

50. Quel est le sujet des sens externes ? — Ce sujet est ou le corps seul, ou l'âme seule, ou le composé humain. La première opinion est celle des matérialistes, soit anciens (Démocrite), soit modernes (tous les matérialistes) ; — la seconde est enseignée par les ultra-spiritualistes (Descartes, Malebranche) ; — la troisième, qui tient un juste milieu entre les deux précédentes, est soutenue par les scolastiques.

THÈSE

Les sens sont des facultés non du corps seul, ni de l'âme seule, mais du composé humain.

I. — Ce ne sont pas exclusivement des facultés du *corps seul*, car dans le corps, tant qu'il n'est pas informé par l'âme, il n'y a point d'unité des parties. Or toute sensation est une et suppose un principe d'unité. Ainsi, par ex., dans un mal de tête la douleur est une ; dans la perception d'un triangle, la pluralité des parties est synthétisée dans une connaissance unique. Bien plus, toutes les sensations d'un individu se rapportent à un même principe personnel.

Ce ne sont pas non plus des facultés de l'*âme seule*. Dans l'âme seule, en effet, il n'y a point multiplicité de parties, ni extension dans ces parties. Or toute sensation est étendue et circonscrite dans plusieurs parties des organes, par ex., la douleur se fait sentir à la tête ou aux pieds, en tel ou tel endroit ; ou bien elle s'étend et se déplace d'une partie dans une autre ; la sensation tactile d'une figure n'est pas la même à droite ou à gauche, etc. Donc la sensation a des parties et

suppose un principe d'extension. D'ailleurs ce qui n'a pas de parties ne peut être touché, et ce qui ne peut être touché ne peut sentir.

II. — Les sens sont *des facultés du composé* : en voici les preuves.

1^o *Témoignage de la conscience* : celle-ci atteste l'existence d'un sujet sentant, à la fois *un* et *étendu* ; — *un*, la conscience nous montre, en effet, qu'une sensation tactile, par ex., ne se résout pas en autant de parties, qu'il y a de parties ou de fibrilles nerveuses dans l'organe cutané ; n'ayant au contraire qu'un objet formel, elle est une, et forme un tout indivisible ; — *étendu*, puisque je sens la douleur à la tête ou aux pieds, à droite ou à gauche ¹.

2^o *Raison tirée des divers caractères de la sensation*.

1. La sensation n'est pas seulement une action de l'homme ; elle est encore l'opération propre et spécifique de l'*animal* ; or l'animal n'est ni un corps seul, ni une âme seule, mais un composé de l'un et de l'autre ; la sensation est donc aussi le fait de l'un et de l'autre, à moins de prétendre ou que l'animal est une pure machine. ou que l'âme des brutes agit toute seule et par elle-même ; d'où il suivrait que les âmes des brutes seraient subsistantes, spirituelles et immortelles ².

2. La sensation considérée subjectivement est *simple* et en même temps *étendue* ; le sujet de la sensation doit donc être de même nature, de nature mixte : il doit, par suite, tirer de l'âme la simplicité, et du corps l'extension, selon le principe : « l'opération suit l'être » c'est-à-dire est conforme à la nature de l'être qui opère ³.

3. De même, la sensation est à la fois *active et passive* : en tant qu'elle est active, elle doit découler de la source de toute l'activité humaine. c'est-à-dire de l'âme ; en tant que passive, elle requiert un organe corporel, d'après l'axiome : « Rien de corporel ne peut impressionner l'incorporel ⁴. »

51. Quel est le siège prochain de la sensation externe ?

Deux opinions sur ce point : la première est commune à de nombreux physiologistes et aux cartésiens ; pour eux la sensation est produite seulement dans le cerveau ; la seconde opinion, celle des scolastiques,

¹ 1. Liberatore, *Comp. hum.*, n. 21-22 ; — De même, Coconnier, *L'âme humaine*. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 75, a. 3. — Liberatore, *Comp. humain*, n. 191. — 3. Liberatore, *Comp. humain*, n. 22. — 4. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 84, a. 6. — Liberatore, *Comp. humain*, n. 24, 187, 193.

soutient que c'est dans les divers organes externes que la sensation se produit, quoiqu'inconsciente et incomplète. Ceci posé, voici notre

THÈSE

L'acte de la sensation externe se produit non dans le cerveau, mais dans les divers organes périphériques.

Preuves données par le sens commun, la raison et la science.

A. — Tel est bien le témoignage du *sens commun* : tout le monde croit et dit que c'est l'œil qui voit, l'oreille qui entend, et non le cerveau ¹. — A ce témoignage qu'on n'oppose pas le cas de l'homme qui rapporte à tort sa douleur à une main amputée. Autre chose, en effet, est que divers organes sentent, autre chose que nous jugions de la situation respective de ces organes. Ce jugement-là, d'abord très obscur, s'éclaire peu à peu par de fréquentes expériences, dues surtout au toucher. Une fois l'habitude invétérée, le premier jugement n'est modifié que peu à peu par une nouvelle habitude contraire, d'après les lois de l'association des idées. Voilà pourquoi l'amputé sent bien la douleur dans les nerfs de son membre et non dans le cerveau. Il se trompe seulement en prononçant sur la place exacte et la configuration de ce membre ².

B. — C'est une vérité *philosophique*, comme nous le démontrerons bientôt (n. 143), que l'âme est substantiellement unie au corps. Par suite, nous disons : la faculté visuelle se trouve là où se trouve un organe bien adapté pour la vision ; en effet, en raison de l'union dont nous parlons, une faculté peut être présente dans tous ses organes respectifs. Mais ce n'est que dans l'œil que l'on trouve un organe très bien adapté à la vision, comme la physiologie le démontre par la merveilleuse conformation de l'œil. Au contraire, dans le cerveau il n'y a aucun appareil de vision ; le cerveau ne paraît être que l'instrument de l'unité de la conscience, et le collecteur des images ou des sensations déjà élaborées ³.

On peut en dire autant de tous les autres sens externes.

C. — Enfin la *science* n'a pas encore prouvé l'hypothèse du nerf « purement conducteur » de la sensation au cerveau, ni l'incapacité de sentir des organes et des nerfs ; d'après l'aveu du Dr Richet lui-même : « c'est un dogme sans preuve ; peut-

1. Farges, *L'Objectivité*, p. 417-423. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 125. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 131-146.

être un jour... une idée fausse ¹. » — Bien plus, les expériences de vivisection où l'on enlève le cerveau à des pigeons, des oiseaux, des grenouilles, même à des mammifères, démontrent surabondamment que des sensations, au moins inconscientes, suivies de mouvements offensifs et défensifs, peuvent, le cerveau absent, se produire dans les organes périphériques ². — Au contraire, les centres nerveux du cerveau ne manifestent aucune sensation, quand on les excite ou directement par des piqûres, ou par l'ébranlement des nerfs seulement moteurs ; ce qui prouve que le cerveau lui-même ne sent pas, ou tout au moins n'est pas sujet unique et complet de la sensation ³.

1^{re} Obj. — Il ne peut y avoir sensation, là où il n'y a pas de substance grise, ni la forme de cellule nerveuse : or il en est ainsi dans les nerfs et les organes périphériques. Donc ils ne sentent pas.

Rép. — *Nous nions la min.* d'après les découvertes scientifiques les plus récentes ⁴. — On a même pu détruire la sensibilité des nerfs, sans supprimer leur conductibilité : ils sont donc à la fois sensibles et conducteurs ⁵.

2^e Obj. — Le sujet dont un nerf est coupé, n'éprouve aucune sensation dans les organes périphériques correspondants. C'est donc un signe que le nerf a le rôle de simple conducteur de la sensation au cerveau.

Rép. — *1^o Nous dist.* la proposition *antécédente*. Le sujet n'éprouve aucune sensation consciente, nous le *conc.* ; — inconsciente, nous n'en savons rien, et même nous le *nions*, d'après ce que nous avons dit des expériences de vivisection. — *2^o Nous nions la conséquence.* Que si le nerf séparé du cerveau n'éprouvait aucune sensation même inconsciente il faudrait en conclure que l'influx du cerveau est une condition de la sensibilité du nerf (n. 52), mais non que le cerveau est le sujet unique de la sensibilité «.

52. Conclusion sur la nécessité des organes pour la sensation externe. — A. — Pour les *organes sensoriaux externes*, l'expérience le prouve surabondamment contre certains idéalistes : en effet, l'organe absent, les sensations propres à cet organe font défaut, et ne peuvent revivre par l'effet de l'imagination. C'est ainsi que l'organe du goût, par exemple, faisant défaut, d'après Muller : « Les aliments les plus délicats sont sans saveur, terreux ou amers... L'encéphale et les nerfs

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 124. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 149-154. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 129-131. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 124-125. — 5. Farges, *ouvr. cité*, p. 130. — 6. Farges, *ouvr. cité*, p. 126-129.

sensoriaux sont cependant demeurés ce qu'ils étaient ; mais la langue s'est couverte d'un enduit muqueux et bileux. »

B. — Quant à la nécessité des *nerfs* et du *cerveau*, les philosophes qui admettent avec nous que la sensation externe s'opère dans les organes périphériques, ne s'accordent pas entre eux. Pour les uns, l'impression du nerf sensible ne suffirait pas à la sensation externe, et la réaction du cerveau serait une condition préliminaire indispensable. Les autres ne croient pas à la nécessité de ce concours du cerveau, au moins pour les sensations inconscientes. Ils s'appuient soit sur les expériences de vivisection déjà citées, soit sur la présence de l'âme dans tout le corps, ce qui lui permet de sentir dans d'autres organes que le cerveau ¹.

Confirmation. — De même que le composé substantiel est constitué par l'âme et le corps, de même c'est de l'organe et de la force simple de l'âme qu'est formé ce composé accidentel, qu'est la faculté sensitive.

§ IV. — *Théorie de la sensation dans les sens externes.*

53. Production de la sensation ou acte des sens externes. — A. — Voici le *processus* de la sensation ². Les objets matériels agissent sur les organes périphériques des sens, de sorte que, sans ces organes physiques, sans l'œil, par exemple, la perception devient impossible.

Grâce à ces organes, les actions des qualités matérielles (c'est-à-dire la résistance, la lumière, le son, etc.) sont d'abord reçues et imprimées dans nos sens d'une manière passive, ou « réceptive ». Or cette passion est semblable à l'action, car l'action et la passion sont une seule et même chose, considérée à deux points de vue, aussi l'appelle-t-on ressemblance ou *espèce impressée*. Ensuite, par la réception de la passion, le sens est déterminé à réagir, c'est-à-dire à prendre conscience de l'action de l'objet qui le rend passif, car l'*action de l'agent est dans le patient* (Ontol., n. 138), et à la reproduire par un acte vital, dans une image, ou *espèce expresse*, qui sera conservée par l'imagination.

B. — Par suite, il y a dans la sensation une *double phase* : une phase passive, une phase active. L'une et l'autre composent la sensation complète. En effet :

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 123-128. — 2. Farges, *ouvr. cité*, ch. I en entier.

1^o La sensation n'est pas *pure passion*. La sensation est en outre un acte vital, immanent, représentatif, qui perçoit au dedans quelque chose de l'objet extérieur, l'action qui en émane. — Le sens intime le prouve aussi, puisque dans la vision, l'audition... l'homme se sent actif, tandis qu'il fait effort pour mieux voir et écouter.

2^o La sensation n'est pas non plus une *pure action*, car au témoignage de la conscience, le sens est déterminé par le dehors. Donc la sensation considérée d'une manière complète, renferme deux éléments successifs, dont l'un est la condition de l'autre, à savoir la passion reçue de l'extérieur et la réaction produite à l'intérieur. Voilà pourquoi il n'y a pas de sensation externe sans impression première, et pourquoi il y a quelquefois impression, sans que la sensation se produise, par ex., dans le sommeil.

54. Conclusion sur l'existence des espèces sensibles.

THÈSE

La sensation ne peut se produire sans une double espèce impressée et expresse.

1^{re} *Partie.* — *L'espèce impressée*, avons-nous dit, est la passion ou représentation passive produite dans le sens par l'action même de l'objet. Or il existe une espèce de ce genre : l'expérience et la raison l'établissent.

1. *Expérience externe.* — D'après tous les physiiciens, en effet, l'image de l'objet se peint sur la rétine, le son est répété dans l'oreille, et il en est de même de tous les autres organes, qui sont disposés pour répéter le phénomène externe. Or ce n'est pas le corps seul, mais le sens, c.-à-d., le composé de l'âme et du corps, ou l'organe animé, qui doit recevoir l'impression et être affecté par ces espèces, étant données les conditions requises pour l'exercice normal des sens.

Expérience interne. — Au témoignage du sens intime, après l'acte de la sensation, si l'impression a été plus forte qu'il ne faut, elle persiste quelque temps, et elle est clairement perçue dans les phénomènes, appelés par les physiologistes *images consécutives*. Mais la perception de ces images est interne et ne peut être confondue avec la perception externe, puisqu'elle est régie par des lois physiologiques entièrement opposées,

comme l'atteste la science, et que la conscience les distingue fort bien par leur contraste ¹.

2. Preuve de *raison*. — En réalité, les corps agissent sur nos organes ; or, en agissant ainsi, ils ne peuvent pas ne pas imprimer en nous leur image. Il y a donc dans les sens des espèces impresses. — La majeure et la mineure sont très claires : la *majeure*, parce qu'autrement on tomberait dans l'occasionalisme ; la *mineure*, parce que, dans l'action et la passion, c'est une seule et même chose qui est donnée et reçue ; d'où il suit que tout agent produit un effet semblable à lui-même, quand cet effet est reçu dans une puissance passive (Ontol., n. 138). Ainsi, par ex., un corps lumineux vient se peindre sur un miroir ou une plaque photographique, qui le percevrait comme nous, si elle avait conscience de ce qui se passe en elle.

II^e Partie. — *L'espèce expresse* est l'image de l'action reçue, image reproduite par le sens dans un acte vital et immanent, par lequel il se représente l'objet connu. La preuve de son existence est dans le sens intime et la raison :

1. *Sens intime*. — Après l'acte de la sensation, ces images des choses sont conservées ou revivent dans l'imagination. Or elles ne peuvent être confondues avec les espèces impresses, car elles sont soumises à d'autres lois, comme le démontre la physiologie ².

2. *Raison*. — La réaction de la puissance active ne peut pas ne pas suivre son excitation. Or toute l'activité de la faculté cognitive est dans le fait qu'elle perçoit un objet et se le représente après l'avoir perçu. Voilà pourquoi son activité est appelée *conception*, *représentation*, car toute perception sensible s'achève par la représentation interne de son objet.

55. Autre conclusion sur la nature même de la sensation.

THÈSE

*La sensation est la perception d'un corps extérieur,
et une perception immédiate.*

I. — La sensation est la *perception* ou la connaissance intuitive d'un objet. — Nous l'affirmons contre Reid, Berkeley, Malebranche et de nombreux contemporains, pour qui la sen-

1. Farges, *L'Objectivité*, p. 217-219. — 2. Farges, *ouv. cité*, p. 233.

sation n'est qu'une modification agréable ou désagréable de l'âme interprétée par l'intelligence.

De fait, nous ne nions pas que la sensation ne soit la cause d'un plaisir ou d'une douleur. Ainsi, par ex., la musique me charme, ma main est blessée par le feu ; mais dans l'un et l'autre cas, la connaissance par le sens, précède l'émotion qui se produit dans le sens, et surtout dans l'appétit : ainsi la sensation est la cause de l'émotion, loin d'en être l'essence (n. 108). D'ailleurs l'émotion n'est pas toujours proportionnée à la connaissance ; elle est souvent en raison inverse ; bien plus il y a des sensations où elle fait totalement défaut, et qui ne sont ni agréables, ni désagréables. Donc, par *elle-même*, la sensation n'est pas une émotion de plaisir ou de douleur : elle est une perception.

II. — La perception des corps extérieurs, avons-nous ajouté, est *immédiate*. Sans doute, le sens ne perçoit la substance, la distance et certaines qualités des corps extérieurs que médiatement, par ex., par leur résistance au toucher, ou par leur couleur ou leur son, etc. : mais il y a certains éléments des êtres corporels qui nous frappent directement et sont immédiatement perçus, à savoir leur résistance, leur figure, leur couleur, leur son et leurs autres actions par lesquelles ils pénètrent dans nos sens et se manifestent à nous immédiatement.

Preuve. — Elle se tire de ce qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'action d'un objet et la passion du sujet ; donc les actions corporelles sont immédiatement perçues par le sujet sentant. — Et l'on ne saurait dire que la passion du sens externe, ou espèce impressée, est l'objet *qui est* perçu directement, ou *dans lequel* l'objet extérieur est considéré comme en un miroir. Car la passion n'est pas un terme *intermédiaire* qui sépare l'agent et le patient, mais au contraire la *condition* de l'union immédiate qui s'établit entre eux (Ont., n. 134, 138). C'est en quoi la perception externe de l'objet présent diffère de l'imagination par laquelle, après l'acte de la sensation, l'image de l'objet revit, et devient comme un miroir *dans lequel* on reconnaît l'objet absent.

Coroll. — 1. On voit par là combien fausse et dangereuse est l'opinion des philosophes contemporains, qui confondent a sensation externe du non-moi avec la sensation interne du

moi, et prétendent que le sens externe ne perçoit rien que lui-même et ses modifications subjectives. Aussi, ne pouvant trouver le passage ou le fameux *pont* qu'ils recherchent en vain entre le sujet et l'objet, ils tombent dans le scepticisme objectif.

2. *A fortiori*, fausse et dangereuse est l'opinion des philosophes qui confondent les deux sensations externe ou interne avec les représentations de l'imagination, redisant avec Taine : *La perception est une hallucination vraie* (n. 206); ou ne les distinguent, comme ils disent, que *comme des états forts et des états faibles* de l'imagination. Ce sont là des aberrations complètes, en contradiction flagrante avec le sens commun, avec le témoignage de la conscience, et avec les données physiologiques qui suffiraient à établir entre ces *trois* genres de phénomènes une opposition essentielle ¹.

ARTICLE II.

Les Sens Internes.

56. Nature et nombre des divers sens internes ². —

A. — Les sens internes sont ceux dont les organes n'apparaissent pas extérieurement, et par lesquels les sensibles internes sont perçus et les sensations déjà reçues sont élaborées.

On en compte quatre, comme nous l'avons dit en Logique (n. 203), à savoir : le sens intime ou commun, l'imagination, la faculté estimative et la mémoire.

B. — Existe-t-il vraiment entre eux une *distinction* réelle ? Suarez et certains scolastiques, après avoir mis toute leur énergie à affirmer la distinction réelle entre les sens et l'intellect, accordent facilement que les quatre sens internes n'ont entre eux qu'une distinction de raison. Nous pensons, au contraire, et nous le montrerons plus loin, que, selon toute probabilité, tant en raison de leur objet que de leur sujet et de leur mode d'opération, les sens internes diffèrent entre eux réellement. — D'où quatre paragraphes.

§ I. — *Le Sens Intime ou Commun.*

57. Aperçu de la théorie du sens intime ou commun ³.

A. — *Noms*. Ce sens a plusieurs actes, et autant de noms lui sont donnés ; on l'appelle sens *commun*, parce qu'il saisit

1. Farges, *L'Objectivité*, p. 219, 233, 234. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4.
— 3. Farges, *Le Cerveau*, 315-320.

et compare les données particulières de tous les sens ; sens *interne*, parce qu'il perçoit ce qui se passe au dedans de nous. En outre, l'âme a par lui conscience qu'elle sent, ou qu'elle est sujet sentant, de là l'appellation de sens *intime* ou de *conscience sensible*.

B. — *Fonctions*. Ces divers actes se rapportent pourtant à une double fonction.

La *première* est la *conscience* de chacune des opérations, qui ont lieu dans les divers organes des sens, et par suite des organes mêmes, et du corps dans lesquels ces opérations se trouvent et se localisent spontanément.

La *seconde* fonction est le *groupement* de toutes les sensations, que le sens commun distingue des produits de l'imagination, qu'il compare entre elles, et dont il fait la synthèse, complétant et perfectionnant ainsi la perception de chaque sens, en réunissant les qualités d'un même objet, ou en les interprétant les unes par les autres.

C. — *Définition*. On peut donc définir justement le sens commun : *la faculté qui perçoit et ramène à l'unité toutes les sensations déjà éprouvées par les autres sens*.

On dit : — 1^o cette faculté perçoit et unifie, ce sont là ses deux fonctions. — 2^o Ces phénomènes sont déjà éprouvés par les autres sens, c'est en effet par là qu'elle diffère soit des autres sens qu'elle ne précède pas, mais qu'elle suit, soit de l'intellect qui atteint l'immatériel contenu dans le sensible.

D. — *Objet*. Par suite, le sens commun perçoit *directement* les phénomènes sensibles qui nous sont intimement présents, et *indirectement* et *concomitaument* les organes des sens eux-mêmes, c'est-à-dire, le corps animé, qui est le sujet de ces sensations. — On n'a donc que faire, soit du *sens fondamental*, par lequel, suivant Rosmini, l'âme, avant tout acte de perception extérieure, devrait percevoir son propre corps, soit du *raisonnement* au moyen duquel, d'après Reid, l'esprit conclurait à l'existence de son corps, en s'appuyant sur le principe de causalité.

Après ce court exposé, trois points restent à éclaircir.

58. Si le sens intime est une faculté distincte des autres ¹.

Il y a plusieurs opinions. — 1. Les uns, même parmi les scolas-

1. *Contr. Gentil.*, L. II, c. 74. — Farges. *Le Cerveau*, p. 283-299. — Bourquard, *Théorie de la Connaissance*, p. 164.

tiques, soutiennent qu'il ne se distingue pas des autres sens internes, qu'il n'est pas une faculté spéciale. — 2. D'autres, après Reid, ne distinguent pas cette faculté des puissances intellectuelles. — 3. Quant aux positivistes et aux sensualistes, ils ne distinguent pas le sens intime des sens externes ; ainsi par ex., Condillac soutient que le sens commun et la perception externe sont une seule et même puissance. Suarez ne s'éloigne pas assez de cette opinion, quand il prétend que chacun des sens externes réfléchit sur lui-même et perçoit dans un seul acte son objet et sa propre perception. Au contraire, la plupart des scolastiques admettent qu'il y a là une faculté spéciale ; par suite, ils établissent la thèse suivante :

THÈSE

Le sens intime est une faculté spéciale distincte soit des sens internes et externes, soit des facultés intellectuelles.

I. *C'est une faculté spéciale*, distincte des autres sens, contrairement à l'opinion de quelques scolastiques. En voici la preuve :

C'est un principe qu'une série d'opérations spéciales requiert une faculté spéciale (n. 31). Mais dans l'homme on trouve une série d'opérations spéciales par lesquelles nous sentons nos sensations avec leurs ressemblances et leurs différences ; en effet, nous expérimentons en nous-mêmes que l'œil voit, que l'oreille entend, que la fantaisie imagine, que la mémoire reconnaît, que l'instinct dirige, etc. ; nous expérimentons aussi que la vue n'est pas l'ouïe, que l'ouïe n'est pas la mémoire, ni l'imagination, ni l'instinct... l'odorat. Une faculté spéciale est donc requise, et c'est le sens intime ou commun, par lequel nous saisissons les sensations de tous les sens.

II. *C'est une faculté distincte des sens externes*, contrairement à l'opinion des sensualistes et de Suarez.

Pour qu'il en soit ainsi, il y a deux conditions nécessaires et suffisantes. Il faut 1^o que le sens externe ne perçoive pas sa propre sensation, *a fortiori* la sensation des autres sens ; 2^o que, par un acte subséquent, le sens commun puisse percevoir ces deux sensations ; car une faculté dont la perception vient après les opérations des sens externes diffère nécessairement de ces sens. Mais ces deux points sont certains.

En premier lieu, — un sens ne pourrait percevoir sa propre sensation que par la *réflexion* ; mais comme toute perception sensible est organique, et qu'aucun sens externe n'a d'organe pour se voir et se saisir lui-même, il est impossible que ce sens puisse se replier et réfléchir *sur lui-même*. Ainsi la vue ne voit pas sa vision, l'oreille n'entend pas son audition, et ainsi de suite pour les autres sens. — *A fortiori*, un sens ne peut-il percevoir la sensation des autres sens pour les comparer, par ex., l'œil ne peut entendre, l'odorat voir, l'oreille sentir.

En second lieu, — c'est un fait non moins clair que la perception

du sens commun est postérieure aux perceptions des sens externes ; le sens commun, en effet, ne peut saisir les sensations des sens externes, s'il n'existe pas d'abord des sensations de ce genre. Donc le sens commun se distingue des sens externes ; seule, en effet, une faculté spirituelle et inorganique pourrait se replier et réfléchir sur elle-même.

III. Enfin le sens commun *n'est pas une faculté intellectuelle*, contrairement à l'opinion de l'école écossaise.

La preuve se tire : 1^o *de l'objet*. — Les facultés, dont les objets diffèrent essentiellement, doivent différer entre elles. Or l'objet de l'intellect est suprasensible et universel, tandis que le sens commun a pour objet des opérations et des organes sensibles et particuliers. Donc le sens commun n'est pas une faculté intellectuelle.

2^o *Du sujet*. — Nous pouvons, en effet, avec S. Augustin, raisonner ainsi : « Le sens intime (sens commun) se trouve chez les bêtes » ; mais « il n'y a pas d'âme spirituelle ni d'intelligence chez les bêtes » ; donc le sens commun se distingue de l'intelligence.

3^o *Des conséquences*. — L'opinion de l'école écossaise, ne distinguant pas le sens commun des puissances intellectuelles, prétend qu'il n'y a entre l'homme et les bêtes qu'une différence de degré ; proposition fausse et dangereuse (Cosm., n. 97) ; donc...

59. L'encéphale est-il l'organe¹ du sens commun ? —

A. — L'organe propre du sens central et commun sera celui auquel sont transmises par l'intermédiaire des nerfs toutes les sensations. Or telle est la partie centrale de l'encéphale, comme cela découle des descriptions scientifiques de cet organe.

L'encéphale (ἐν κερφαλή) est l'organe contenu dans le crâne, et qui comprend avec ses noyaux gris centraux, le cervelet et la moelle allongée. Or les nerfs rachidiens transmettent les sensations extérieures à la moelle épinière, qui les transmet au cerveau : — d'autre part les nerfs crâniens les transmettent directement au cerveau. Ainsi dans le cerveau se trouve le centre et le terme de toute sensation.

B. — Par là s'explique facilement le fonctionnement du sens commun. Tous les nerfs sensibles, en effet, sont rattachés aux centres de chaque hémisphère cérébral, comme à la source d'où ils dérivent. Il faut donc que ce soit dans des centres gris de ce genre (probablement dans les *conches optiques*) que se trouve le sens commun. Dans ces centres, il pourra non seulement recueillir toutes les sensations extérieures, mais encore toutes les opérations des sens internes².

1. Farges, *Le Cerveau*, ch. I. — D^r Surbled, *Le Cerveau et le siège de la sensation*.
— 2. Mercier, *Psych.*, n. 90-91 : — Farges, *Le Cerveau*, p. 23, 318.

Aussi le sens commun est-il le centre commun auquel, comme à leur terme, s'unissent les sensations externes et internes ; c'est encore le principe prochain, d'où procède comme de sa racine toute sensibilité ¹, S. Thomas l'a très bien dit : « la faculté de sentir en se répandant dans tous les organes des cinq sens, s'échappe d'une racine commune, qui communique la faculté de sentir à tous les organes, et qui est aussi le terme de toutes les modifications de chacun des organes. » — Et encore : « le sens commun est la racine de l'imagination et de la mémoire, qui présupposent ses actes. »

60. S'il y a des sensations sans conscience ou inconscientes.

Une controverse très vive a été soutenue par les modernes sur le point de savoir si les sens externes peuvent s'exercer sans le sens commun. Cousin, Stuart Mill, Fr. Bouillier, Rabier ² et en général les subjectivistes le nient ; l'affirmative est soutenue par Leibnitz, Reid... et beaucoup d'autres avec tous les physiologistes et les scolastiques en général. Voici leur thèse et la nôtre :

THÈSE

Est possible, et même réelle, une sensation vraiment inconsciente.

A. — *Elle est possible.* Il répugne, en effet, qu'une perception soit sans objet, mais non qu'un objet soit sans perception. Voilà pourquoi il ne peut y avoir de sensation, sans qu'elle sente elle-même quelque chose, mais une sensation, qui, elle-même, ne soit pas sentie, peut très bien se concevoir : « Il n'y a donc pas de sensation non sentante, ce serait contradictoire, mais il peut y avoir des sensations non senties ³. » — Bien plus, des facultés distinctes, qui ont un organe distinct, doivent aussi avoir des actes distincts. Or, nous l'avons vu, les organes des sens externes et de la conscience sont distincts.

B. — *Elle est réelle,* comme le montrent suffisamment les quatre faits suivants, communément admis :

1. On constate la *variation inverse de la perception et de la conscience* : plus grand, en effet, est l'effort d'un sens pour saisir un objet, plus faible est la conscience de sa perception ; de là vient que la distraction peut diminuer et même supprimer une douleur intérieure, et, qu'au contraire, la réflexion sur soi-même l'augmente ⁴ (n. 24). De là vient aussi que dans la perception si vive de l'*extase*, la conscience pourra être complètement absente.

2. Nous admettons tous l'*existence* d'un nombre infini de phénomènes qui échappent complètement à la conscience actuelle. Ils existent pourtant dans le trésor de la mémoire : telles sont, par ex., les images, les passions, les diverses dispositions d'âme, les perceptions acquises ⁵.

3. Bien plus, nous surprenons en nous des perceptions qui, d'abord

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 320, 291, 292. — 2. *Psych.*, p. 52-71. — 3. Farges, *Le Cerveau*, p. 295-296. — 4. Farges, *Le Cerveau*, p. 297. — 5. Farges, *ouvr. cité*, p. 298-299.

inconscientes, sont saisies dès que l'attention est appliquée, et d'autres, au contraire, qui d'abord conscientes deviennent peu à peu inconscientes, jusqu'au jour où l'occasion étant fournie, elles seront de nouveau remarquées ¹. — Qu'on ne dise pas que ce sont là des cas de conscience *faible* ou *subconsciente* ; car ce ne sont là que des mots : il est clair qu'on ne peut donner le nom de conscience à une conscience si faible qu'elle n'a plus conscience ².

4. Enfin, *les exemples* — ou de *somnambulisme* dans lesquels un homme entend et répond à des interrogations sans en avoir conscience (n. 206) ; — ou d'*hynoptisme*, dans lequel on suggère à un sujet qu'il ne voit pas, ce qu'il voit cependant, sans avoir conscience de sa vision ³ (n. 211) — ou de *réflexes offensifs et défensifs* chez des animaux décapités (n. 51) sont des faits décisifs.

§ II. — L'Imagination.

61. Bref exposé de la théorie de l'imagination. —

I. — D'après son nom, l'imagination, — appelée aussi fantaisie (*phantasia*, du verbe *φαντασσει*, apparaître, *φως*, lumière), — reproduit et combine les images des objets absents, mais déjà perçus par les sens externes. Elle peut être justement définie : *la faculté, par laquelle nous nous représentons les images des réalités sensibles, en l'absence de ces réalités elles-mêmes* ⁴.

II. — L'imagination a trois degrés ou trois *fonctions*.

1. Elle *conserve* les images, qui, produites une première fois dans les organes des sens externes, puis transmises au cerveau, tombent ainsi dans le domaine de l'imagination ; c'est pourquoi on l'appelle « le *trésor* des formes sensibles ».

2. Elle *reproduit* les images des objets absents ou fantômes. Reproduire, c'est là proprement imaginer, ou l'acte de l'imagination, et à ce point de vue elle est appelée reproductrice.

3. Elle *associe* et *dissocie* ces mêmes images, sous l'influence ou sans le concours de la raison ; dans cette fonction se déploie surtout la force imaginative, ou imagination *créatrice* et *constructive*.

III. — Enfin l'*objet* de l'imagination est tout ce qu'elle reçoit des sens. Voilà pourquoi c'est avec des éléments empruntés au dehors qu'elle fait ses constructions, en imaginant, par

¹ 1. Farges, *ouvr. cité*, p. 293. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 300. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 305-307. — 4. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ. q. 15, a. 1. — L'imagination, par le Dr Surbled.

ex., une maison d'or. Voilà encore pourquoi elle reproduit non seulement les visions et les formes des objets, comme le voulait Reid, mais encore les saveurs, les sons, les impressions tactiles¹ ; pourquoi enfin un aveugle de naissance n'a pas d'images colorées, un sourd de naissance pas d'images sonores.

Après ce bref exposé, il faut insister spécialement sur les trois points suivants.

62. Si l'imagination est une faculté distincte des autres.

Contre les sensualistes, d'une part, et les éclectiques de l'autre, nous soutiendrons la thèse suivante :

THÈSE

L'imagination se distingue des autres sens, et de l'intellect.

I. — *Elle se distingue des autres sens.* — L'imagination :

1° N'est pas un simple développement des sens *externes*, comme le prétendent les matérialistes, les positivistes et beaucoup de sensualistes : les sens externes, en effet, saisissent les objets extérieurs dans les organes des sens périphériques, l'imagination reproduit leurs images dans le cerveau. De là une différence d'objet et d'organe (n. 206).

2° Elle n'est pas une opération du sens *commun*, différente seulement en intensité ou en degré : l'imagination, en effet, requiert que les objets soient absents, le sens commun qu'ils soient présents.

3° Elle n'est pas davantage identique à la *mémoire*, dont l'acte n'est pas une pure reproduction, mais plus précisément une reconnaissance d'images antérieures².

Toutefois il n'y a pas de différence entre la fantaisie et l'imagination bien que le contraire ait été soutenu par les Stoïciens, Avicenne, Albert le Grand et S. Bonaventure.

II. — *Elle se distingue aussi de l'intelligence.* — Est sensitive, en effet, et nullement spirituelle, une faculté : 1° dont l'objet est sensible ; 2° qui varie proportionnellement aux variations de son organe ; 3° qui se rencontre chez l'animal et chez l'homme. Or telle est l'imagination.

Preuve de la *mineure*. — L'imagination, en effet : 1° a un objet sensible, c'est-à-dire telles ou telles images, qui sont des choses concrètes et particulières, comme l'organe dont elles

1. Fongegrive, *Psychologie*, t. I, leç. V, n. 3. — 2. Farges, *Le Cerveau*, p. 231.

sont des modifications. — 2^o Elle a un organe que les scolastiques contemporains localisent dans toutes les cellules de l'écorce grise cérébrale ; et, de fait, la lésion de ces cellules du cerveau entraîne des troubles de l'imagination. De là vient aussi que l'imagination est plus vive chez les jeunes hommes, les femmes, les fiévreux, et qu'elle suit les vicissitudes du tempérament, de la santé et des milieux. — 3^o Enfin elle se rencontre chez les animaux eux-mêmes ; un chien, par exemple, aboie, gémit et rêve dans son sommeil ¹.

63. Explication de l'exercice de l'imagination. — L'imagination ayant trois fonctions, trois réponses sont à donner.

A. — Tout d'abord, la raison principale de la *conservation* des images se tire en partie d'une qualité qui est dans l'âme : c'est l'*habitude* ou la facilité à continuer et à reproduire un acte, acquise par la répétition des mêmes actes ; facilité qui se manifeste surtout dans le délire et l'hallucination ².

Une seconde raison se tire de l'organe : c'est une propriété *physiologique* du cerveau de retenir les impressions reçues. Cette propriété se retrouve du reste à divers degrés dans un grand nombre de corps, par exemple, les corps phosphorescents, qui reçoivent durant le jour les rayons du soleil, et s'illuminent dans la nuit, parce qu'ils continuent à produire les mêmes vibrations lumineuses ; — de même la plaque photographique qui retient et développe après plusieurs mois l'image latente de la lumière ; — cette propriété appartient aussi aux nerfs de l'oreille, de l'œil et des autres organes des sens externes. Mais c'est surtout le cerveau qui possède ce pouvoir, et conserve les images pendant de longues années ³.

B. — Quant à la *reproduction* des images, aucun acte de l'imagination ne semble pouvoir se produire sans une excitation spéciale ; passive, en effet, est l'imagination, qui ne peut se mouvoir elle-même, et passives sont ses images conservées à l'état latent. Or cette cause déterminante est tantôt une excitation *physique* des organes, par des stimulants, alcool, opium, etc... ; — tantôt une émotion *morale*, telle que l'amour, la crainte, etc. ; — tantôt la provocation d'une *idée* ou d'une

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 324. — 2. Mercier, *Psych.*, p. 101. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 322-325.

image, en vertu des lois de l'association (n. 67), et cela avec le concours ou malgré la résistance de la volonté.

C. — Enfin, en ce qui concerne les *créations* de l'imagination, elles sont en nombre infini, de nature à échapper souvent au gouvernement de la volonté, et à n'être soumises à aucune loi, ce qui fait appeler vulgairement l'imagination purement sensible : « la folle du logis ».

64. Importance de l'imagination dans notre vie. — La grande importance de l'imagination est mise en lumière par l'étude de ses principaux caractères :

I. — C'est d'abord son *excellence*. Placée aux confins de la vie sensitive et de la vie intellectuelle, étant comme le lien et le nœud qui les resserre, elle a de très nombreuses relations avec toutes les facultés : par suite elle est le sens le *plus universel*. — Elle reçoit des sens externes les impressions sensibles, qu'elle convertit en images moins matérielles, puisque l'image, dit-on, est « un résidu » : par suite, elle est le sens le *plus immatériel*. — Elle fournit à l'intelligence ces images, qui sont la matière où celle-ci découvre son objet idéal : en raison de cette fonction et de ce commerce, elle brille parfois comme d'un reflet de l'intelligence : par suite elle est le sens le *plus spirituel*. — Enfin, comme elle doit servir la volonté dont elle reçoit assez souvent la direction, elle devient le sens le *plus libre*.

II. — C'est ensuite son *utilité*, tant en matière scientifique que dans les beaux arts. — Dans les sciences, l'imagination accompagne toujours l'exercice de l'intelligence ; elle facilite les méditations les plus abstraites sur des objets immatériels, tels que Dieu ou les esprits purs, en les représentant par des signes sensibles. Voilà pourquoi sans imagination, l'intelligence est languissante, tandis que les images, pourvu qu'elles soient bien ordonnées, donnent de la vigueur à la pensée et des ailes au génie. — Dans les beaux arts, l'imagination prête à l'artiste un concours nécessaire, en fournissant à l'intelligence les formes sensibles qui doivent exprimer l'idéal.

III. — Son *activité*, que tout le monde a expérimentée, surtout dans la jeunesse, est bien connue¹. Ainsi, quand elle s'exerce durant le sommeil ou dans le délire, elle divague en de folles ou fantastiques constructions comme le prouvent d'innombrables expériences. Bien plus, on ne peut refuser à beaucoup d'images comme une force motrice d'impulsion. Presque toute image tend à émouvoir et par là à produire une action, d'après la loi établie par les contemporains : « L'image tend à sa réalisation. » De fait, elle se réalise trop souvent, quand elle est seule à dominer dans le cerveau : c'est le cas de l'idée fixe, de la sug-

1. Fongsegrive, *Psych.*, leç. VIII, *Effets moteurs des images*.

gestion hypnotique, où toutes les images se groupent autour d'une seule. « Ainsi s'expliquent l'instinct d'imitation, le vertige, la communication involontaire de nos impressions, et ces faits désignés sous le nom de Cumberlandisme ¹. » C'est cette loi qu'exagère un peu la théorie de M. Fouillée sur « l'idée-force » (n. 74 et Ontol., n. 174) ².

IV. — Enfin les *inconvenients* de l'imagination démontrent indirectement sa valeur. Elle ne reste pas toujours soumise, en effet, aux puissances raisonnables de l'âme ; il arrive parfois qu'elle prend l'empire, et devient cause de désordres organiques et de mouvements involontaires ; parfois même d'hallucination et de folie (n. 206). Sans aller jusqu'à ces excès, que de gens qui ne se défient pas assez de leur imagination, tiennent pour vraies toutes les belles constructions de cette faculté, « maîtresse d'erreur et de fausseté » ; ainsi prennent-ils la fiction pour le réel et le beau pour le vrai.

§ III. — La Mémoire Sensitive ³.

65. — Théorie abrégée de la mémoire sensitive. —

I. — La mémoire sensitive est une *faculté organique qui permet de reconnaître ce qui est passé, comme passé et déjà vu*.

— Nous disons qu'elle est *organique*, pour la distinguer de la mémoire intellectuelle, qui est une fonction de l'intellect.

II. — La *fonction* de la mémoire est la reconnaissance de ce qui est passé, fonction qui toutefois, suivant la plupart des scolastiques, en suppose deux autres ; — la mémoire ne peut, en effet, *reconnaître* que ce qu'elle peut *retenir* et *reproduire*.

III. — L'*objet* de la mémoire est ce qui est passé, comme tel et comme déjà connu. « Or, dit S. Thomas, le souvenir peut porter sur deux objets : sur la chose qu'on a déjà connue, et sur l'acte de connaissance : l'un et l'autre peuvent être retenus par la mémoire sensible... Il s'ensuit que l'animal se souvient qu'il a eu une sensation dans le passé, et que cette sensation passée a porté sur tel objet sensible ⁴ », que ce soit une chose ou un événement.

IV. — Enfin le *sujet* de la mémoire, au témoignage de l'expérience, est encore le cerveau, dont elle suit les variations : car, très vive chez les enfants, presque nulle chez les vieillards, elle peut disparaître par la maladie, comme chacun

1. Mercier, *Psych.*, n. 162. — *Université cath.*, nov. 1894, p. 416. — 2. Fouillée, *La Philosophie des Idées-forces*. — Bain, *Les émotions et la volonté*. — Paulhan, *L'activité mentale*. — 3. Arist. et S. Thom., *op. de Memoria et Reminiscentia*. — 4. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 79, a. 6, a. 2.

le sait. En outre, elle peut disparaître en partie, par suite de lésions partielles du cerveau : c'est ainsi qu'on peut perdre seulement la mémoire de certains mots, de certaines images, de certains sons, de certaines expressions, de l'écriture, etc... et qu'après la guérison de la lésion cérébrale la mémoire est aussitôt recouvrée, comme il appert d'observations scientifiques répétées ¹.

Ceci posé, nous aurons encore trois questions à traiter.

66. Si la mémoire est une faculté spéciale, distincte des autres. — Parmi ceux qui admettent que la mémoire est une faculté sensitive, il s'en trouve qui n'établissent qu'une distinction de raison entre elle et les autres sens internes, surtout l'imagination : d'autres en font une faculté intellectuelle, et dans ce cas ou bien ils accordent l'intelligence aux bêtes, ou bien ils ne leur attribuent qu'une simple reproduction de connaissances antérieures, évoquées par l'association des images, mais sans avoir nullement le caractère du *déjà vu*.

THÈSE

La mémoire se distingue et de l'imagination et de l'intelligence.

I. — *La mémoire diffère de l'imagination.* — Celle-ci, en effet, retient les images extérieures des objets : mais la fonction propre de la mémoire, qui est la reconnaissance d'un fait passé, ne convient pas du tout à l'imagination.

II. — *Que la mémoire diffère de l'intelligence, c'est ce que montre surabondamment l'examen du sujet et de l'objet de cette faculté :*

1^o *Du sujet*, — car, comme nous l'avons déjà établi (Cosm., n. 104), on ne peut accorder aux animaux la faculté intellectuelle. Or personne ne voudrait nier que les bêtes ont de la mémoire ; on sait, par ex., que le chien reconnaît son maître, les troupeaux leurs pâturages accoutumés, l'éléphant et le lion leur bienfaiteur ; on sait que les fourmis de la même fourmière se reconnaissent entre elles, etc. ².

2^o *De l'objet*, — car la notion de tel ou tel temps particulier est un objet concret et sensible ; en voici la preuve :

a) *Preuve directe.* — Le temps est un mouvement d'objets sensibles ; or le mouvement d'un objet sensible, doit être sensible et particulier, donc. — La mineure est certaine, que ce mouvement soit une simple

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 188-198. — Ribot, *Des maladies de la mémoire*. — 2. Mercier, *Psych.*, n. 415.

modification d'un objet sensible, ou qu'il soit un mouvement local, car dans les deux cas l'accident d'un objet sensible est nécessairement comme lui contingent et particulier.

b) Preuve indirecte. — Est singulier ce dont l'intelligence tire une idée abstraite ; or l'intelligence tire des idées abstraites des caractères présents ou passés qui sont au nombre des notes individuanes de chaque chose. Donc chaque temps présent ou passé est bien un objet singulier et sensible ¹.

Obj. — Il y a intelligence, là où il y a comparaison : or la notion de temps implique comparaison ; donc le souvenir est un acte d'intelligence.

Rép. — *Nous disting. la maj.* Il y a deux sortes de comparaison, comparaison de notions universelles, comparaison d'informations particulières : or il faut refuser à la sensibilité toute comparaison entre termes universels, nous *le conc.* ; entre termes particuliers, nous *le nions* : c'est, par ex., un fait certain que les bêtes connaissent la relation concrète des moyens à la fin, comme le prouve l'exercice de l'estimative, par lequel ils jugent que telles ou telles actions conviennent à telles ou telles fins.

67. L'exercice de la mémoire et les lois de l'association ².

A. — Notion. L'association est une connexion mutuelle des images, en vertu de laquelle une image en réveille une autre dans le cerveau. Cette association est commune à l'imagination et à la mémoire, et rend des services à l'une et à l'autre ³.

B. — Lois. Les causes ou les conditions de cet enchaînement et de ce rappel d'images, sont appelées *lois de l'association*. S. Thomas, Hume, Al. Bain en énumèrent plusieurs, à savoir : union dans le temps, — similitude, — opposition, — contiguïté, — causalité, — rapprochement quelconque : c'est ainsi que, pour une cause ou pour une autre, le samedi nous rappelle le dimanche, — Socrate nous rappelle Platon, — Hector nous fait penser à Achille, — la Seine à Paris, — le feu à la chaleur, le fils au père... et ainsi des autres images ou semblables, ou simultanées, ou rapprochées de quelque manière.

C. — Fondement. Néanmoins ces associations variées, puisqu'elles sont subjectives, doivent avoir aussi une cause physiologique ⁴. Cette cause est double : c'est en premier lieu la *similitude* des images, et partant similitude des vibrations qui les accompagnent, en vertu de laquelle une image cérébrale doit susciter les images latentes de nature semblable ⁵, comme la vibration d'une corde de violon réveille aux alentours celles qui peuvent vibrer à l'unisson. — En second lieu, c'est la *contiguïté*

1. Sum. Theol., p. 1, q. 79, a. 6. — 2. S. Thom., De Memor. et Remin., leç. V ; — Ferri, Psychologie de l'association ; — Mervoyer, L'association des idées. — 3. Mercier, Psych., n. 103. — 4. Mercier. ouvr. cité, n. 104. — 5. S. Thom., De Memoria, leç. VI, au milieu.

des images, grâce à laquelle des impressions juxtaposées dans le cerveau, peuvent revivre plus facilement. Ainsi par exemple : D rappelle



A. E. F. — A suscite B. C. D. par leur contiguïté ; — enfin A rappelle plus facilement D, ou inversement, à cause de la similitude de la double excitation qui les accompagne ¹.

D. — Notons enfin l'importance très grande de ce double fondement, surtout lorsque la répétition des actes ou l'*habitude* est venue fortifier la mémoire contre les divers obstacles ². Voilà pourquoi, d'après les maîtres récents de la mnémotechnie, une triple règle sert de fondement à tout l'art de se souvenir : « Classer, associer, répéter, c'est-à-dire loi de contiguïté, de similitude, d'habitude, telles sont les trois opérations fondamentales de l'art d'apprendre ³. »

68. Différences entre la mémoire et la réminiscence. —

Le ressouvenir ou réminiscence est *une sorte de recherche, pour retrouver un objet dans la mémoire*. Il s'ensuit que :

1^o *En soi*, la réminiscence est la recherche d'un objet oublié ; la mémoire en est le souvenir ; la première est comme un voyage, dont la seconde est le terme : l'une diffère de l'autre comme un acte commencé d'un acte achevé. En effet, la mémoire sensitive peut se trouver dans trois états : ou bien oubli total, ou souvenir total, ou souvenir de tel objet et oubli de tel autre. Dans ce dernier cas, nous pouvons user de notre mémoire pour « suivre à la piste », pour ainsi dire, et retrouver ce que nous avons oublié : c'est là la réminiscence.

2^o Au point de vue du *sujet*, la réminiscence est formellement dans la sensibilité ; au point de vue causal, dans l'intelligence : cette recherche d'informations particulières se produit, en effet, sous l'influence de l'intellect et de la volonté. C'est pourquoi « beaucoup d'animaux jouissent de la mémoire, et aucun d'eux ne se ressouvient ⁴ ».

3^o Au point de vue *chronologique*, le ressouvenir, en tant que mouvement vers la mémoire, tient le milieu entre deux états : il précède la mémoire, comme tout effort précède son terme ; — il la suit, en ce qu'il procède d'une donnée de la mémoire, comme de son principe.

4^o Au point de vue de l'*aptitude* pour l'une et pour l'autre, il faut dire que « les sujets bien doués au point de vue de la mémoire ne sont pas ceux qui se ressouviennent le plus aisément » : les uns, en effet saisissent tout d'un coup et sans les rechercher, des données lointaines et très

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 326. — Mercier, n. 405 et Fonsegrive, *lég.* VI, p. 57. —

2. Mercier, n. 406. — S. Thom., *De Mem. et Remin.*, *lég.* V, *commenc. et fin.* —

3. Chavauty, *L'art d'apprendre et de se souvenir*, 1^{re} *lég.* — 4. S. Thom., *De Mem. et Remin.*, *lég.* V, VI VII, VIII, *passim*.

anciennes ; d'autres, au contraire, par un effort d'attention se ressoignent mieux de données bien classées.

Par suite, lorsque dans un sujet, la mémoire est jointe à l'intelligence, elle en reçoit comme une direction logique qui la perfectionne ; c'est l'intelligence, qui ajoute au souvenir spontané « l'art d'une recherche quasi-syllogistique des événements passés ¹ ».

§ IV. — *L'Estimative ou Instinct.*

69. Aperçu de la théorie scolastique de l'estimative. —

A. — *Notion.* — Par son nom, l'estimative, ou sens appréciateur, désigne comme une *estimation* des objets sensibles : on l'appelle aujourd'hui *instinct*, parce qu'elle agit spontanément, et provoque des mouvements spontanés. Sa définition réelle est la suivante : « une faculté, qui nous fait connaître dans les objets sensibles quelques propriétés qui échappent aux autres sens, comme leur caractère utile, nuisible, bon ou mauvais dans l'ordre sensible, et autres données analogues ² ». C'est ainsi que la brebis connaît le loup, non pas en tant que loup, mais en tant qu'elle doit le fuir ³.

B. — Son *objet*, avons-nous dit, ce sont des propriétés qui échappent aux sens externes ; ces propriétés pourtant, bien qu'inconnaissables aux autres sens, ne dépassent pas l'ordre sensible. L'estimative, en effet, n'atteint pas l'universel et l'absolu, comme le bien, l'utile, le délectable en général, mais elle fait voir dans le concret quel est le bien et le mal du sujet sentant, par ex., que ce loup est un objet à fuir.

C. — *Sujet.* — L'estimative appartient non seulement à l'homme, mais encore et surtout aux bêtes (n. 71). — Les médecins les plus anciens lui assignent un organe déterminé, à savoir la partie médiane de la tête ⁴, opinion qui paraît vraisemblable, car dans les expériences de vivisection, après l'enlèvement du cerveau, les sens internes sont détruits, et surtout l'instinct, tandis qu'au contraire il reste une certaine sensibilité extérieure ⁵.

D. — *Caractères.* — Enfin l'opération de cette faculté nous la montre ignorante du but et incapable de tout vrai progrès, — nécessaire et infaillible, — propre à chaque espèce, et à

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 2. — 3. S. Thom., *De anima*, L. II, lect. XIII. — 4. *Sum. Theol.*, p. I, q. 18, a. 14. — 5. Farges, *L'Objectivité*, p. 152 ; *Le Cerveau*, p. 42.

peu près invariable dans tous les individus d'une même espèce, comme les habitations des castors, les rayons de miel, le nid des oiseaux, les fourmilières, etc., nous en fournissent de nombreux exemples ¹.

« L'ignorance du but est visible. Ayant reçu des castors au Muséum, F. Cuvier mit dans leur cage des matériaux pour bâtir. Ils construisirent une digue, bien qu'elle ne dût servir à rien... Leur instinct s'adapte aux milieux : il ne progresse pas ². »

Ceci posé, il nous reste encore trois questions à résoudre.

70. Si l'estimative est une faculté distincte des autres.

THÈSE

L'Estimative se distingue tant des autres sens internes que de l'intelligence.

I. — *Elle diffère des autres sens.* Tout d'abord du sens commun : celui-ci, en effet, atteint seulement les qualités déjà saisies par les sens externes ; l'estimative atteint aussi des qualités que les sens externes ne peuvent nullement saisir ; le sens commun ne connaît que du présent, celle-ci est prévoyante et tend vers l'avenir : ainsi la brebis fuit le loup, non pas parce que sa couleur lui déplaît, mais parce que c'est un ennemi naturel ; l'oiseau recueille des pailles, non pas pour le plaisir qu'elles causent à ses yeux, mais à cause de leur utilité pour bâtir son nid ³. — Mais elle diffère aussi de l'imagination et de la mémoire ; celles-ci reproduisent des images ; l'estimative les juge ; celles-ci perçoivent des objets absents et passés ; celle-là semble tendre vers des objets futurs ⁴.

II. — *Elle diffère de l'intelligence.* — Elle a, en effet, tous les caractères d'une faculté sensible, — tant au point de vue de son objet qui est singulier et matériel, — qu'à celui de son sujet, c'est-à-dire de l'organe matériel dans lequel elle se localise, ou de son mode d'opération (Cosmol., n. 97).

On voit par là quelle est la confusion des modernes, qui attribuent l'intelligence aux animaux. Flourens dit, par ex. : « L'instinct est à peu près toute l'intelligence des animaux inférieurs : l'intelligence proprement dite commence avec les animaux supérieurs ; la raison

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 329. — Mercier, *Psych.*, n. 111-112. — Fongrave, *Psych.*, leç. X. — 2. Fongrave, leç. X. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4. — 4. E. B'anc, t. II, n. 856.

n'appartient qu'à l'homme ¹. » De Quatrefages dit plus clairement encore : « Les animaux raisonnent ; ils sont donc intelligents ² » (Cosmol., n. 97, 98).

71. Diverses théories sur la nature de l'instinct ³. — Outre les penseurs qui attribuent à l'intelligence les faits merveilleux d'instinct observés chez les animaux, il y a deux opinions, sur l'essence de l'instinct, ou sur son mode d'opération. Les uns, en effet, prétendent que l'instinct est aveugle et purement plastique : ce sont les mécanicistes ; d'autres avec les scolastiques veulent que l'instinct soit cognitif. Dans la première opinion l'animal sous l'impulsion d'une tendance mécanique, agit à la manière d'un automate ; suivant la seconde, c'est poussé par une image ou une sensation, que l'appétit est provoqué à l'action. C'est cette dernière opinion que soutient la thèse suivante :

THÈSE

L'instinct ou estimative n'est pas une faculté plastique, mais bien une faculté cognitive.

I. — *Ce n'est pas une faculté plastique.* — L'animal est doué d'une connaissance sensible. Mais toute connaissance est faite pour mouvoir un appétit, et par son intermédiaire la faculté de locomotion. Donc les mouvements instinctifs ne sont pas purement plastiques, ils sont encore cognitifs. — Si on nie cette proposition, la connaissance des bêtes est absolument inutile, leur nature est contradictoire, il faut les assimiler à des végétaux, ou pour mieux dire on doit soutenir un véritable automatisme. Il est vrai qu'une habitude aveugle expliquerait quelques faits, mais non tous les faits : elle n'expliquerait pas, par ex., pourquoi l'araignée refait sa toile accidentellement déchirée, et cent autres faits du même ordre.

II. — *C'est une faculté cognitive.* — On en donne diverses explications :

A. — On a voulu l'expliquer par une *infusion* continuelle d'images, faite par Dieu dans les sens des animaux. Mais cette assistance divine, soutenue par Malebranche, ne peut remplacer les causes secondes.

B. — Une autre explication suppose des *images innées* et une *tendance* innée de ces images, qui pousse l'animal à accomplir son travail. Grâce à elle, on peut facilement comprendre pourquoi, avant toute éducation, un animal nouveau-né peut chercher de l'eau, des grains et d'autres objets qu'il n'a pas encore vus, et les reconnaître ⁴.

1. Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, 1^{re} partie, ch. VII, 72-78. — 2. *Hist. gén. des races humaines*, p. 5. — 3. Mercier, *Psych.*, 215-220. — Farges, *Le Cerveau*, p. 333. — 4. Farges, *ouvr. cité*, 330.

C. — Enfin on peut faire seulement appel à *une faculté cognitive innée*, qui étant placée dans des conditions variées, soit externes, soit internes et organiques, produit l'image de l'acte à accomplir, acte connu confusément avant l'exécution, et plus parfaitement pendant et après cette exécution. — Cette opinion soutenue par S. Thomas et Sanseverino ¹ est peut-être plus complète.

Par là, on le voit, un rôle très important se trouve assigné à l'estimative : ce n'est pas, en effet, n'importe quelle connaissance qui provoque le mouvement, mais la connaissance du bien et du mal sensibles.

72. Importance pour la vie de l'estimative. — A. — Il faut reconnaître que l'estimative est nécessaire aux *animaux* de bien des manières. Chez eux, l'estimative remplace la raison, et veille à la conservation de l'individu, comme à celle de l'espèce. Elle produit à ce point de vue des résultats merveilleux, comme le montrent Virgile, Buffon et les naturalistes contemporains ².

B. — Chez *l'homme*, cette faculté, quoique moins développée et moins nécessaire, existe réellement. — Elle est réelle, car l'homme possède toutes les facultés des animaux : c'est ainsi qu'il existe réellement des appréciations instinctives, qui précèdent, accompagnent et suivent les jugements intellectuels. — Cette faculté n'est pas non plus à dédaigner, car elle rend de grands services soit dans l'enfance, soit dans le sommeil de la raison, et dans ces mille mouvements instinctifs auxquels préside seulement une appréciation instantanée. C'est pourquoi elle prend chez l'homme le nom de force cogitative, ou *raison particulière*, à laquelle il faut rapporter beaucoup de préjugés et de tendances d'antipathie ou de sympathie.

M. Blanc l'a très bien dit : « L'homme qui se laisserait conduire par ses premières impressions, serait un insensé, l'esclave de ses goûts et de ses passions ; mais l'homme qui ne consulterait pas ses penchants naturels, ses goûts et ses jugements instinctifs, serait peut-être non moins imprudent. Que de fois les premiers jugements ont été, à l'examen, reconnus les meilleurs ³. »

73. Conclusion sur la distinction spécifique de tous les sens ⁴.

Notre thèse sur la diversité des sensations va contre l'opinion d'un certain nombre de contemporains, par ex., Taine, H. Spencer, qui s'ef-

1. Sum. Theol., p. 1, q. 78. a. 4. — 2. Fabre, *Nouv. Souven. entomologiques*. — H. Joly, *L'Homme et l'Animal ; L'Instinct*. — Flourens, *L'Instinct*. — 3. El. Blanc, t. II, n. 854, 855. — 4. Farges, *Le Cerveau*, p. 333-340.

forcent de ramener toutes les sensations internes ou externes, quelles qu'elles soient, à des mouvements élémentaires des nerfs (*choc nerveux*, *choc mental*), identiques, mais diversement combinés ¹.

Voici le résumé de leur *argumentation* par analogie : tous les phénomènes de la *physique* se résolvent dans le seul mouvement local ; de même en *chimie* les corps composés peuvent être ramenés à des corps simples, et les corps simples peuvent l'être à des atomes de même espèce. Pour la même raison, en *psychologie* toutes les sensations doivent se ramener à une sensation élémentaire, dont toutes les autres ne sont que des combinaisons variées. De fait, il en est ainsi, puisque les sons de mille vagues de l'océan peuvent ne produire qu'un seul son entendu.

Réponse. 1^o Nous nions toutes ces données, en effet :

1^o Les phénomènes physiques se résolvent bien en mouvement local, mais ils ne sont pas seulement du mouvement local.— 2. Les corps chimiques tant composés que simples se distinguent spécifiquement. — 3. Enfin il est faux qu'il n'y ait qu'un seul son perçu, si ce n'est quand les mille vibrations ne font qu'une seule impression sur l'organe.

2^o Nous nions la parité des deux sortes de faits qu'on essaye d'identifier : ce qui est le sophisme du passage d'un genre à un autre genre. — En réalité, une semblable théorie s'appuie sur de fausses analogies et n'est autre chose que le matérialisme pur et simple, qui fait tout découler, même l'esprit, d'une même matière par diverses combinaisons, et qui, sous prétexte d'unité, rend tout identique, mêle et confond toutes les natures, au point que Taine n'a pas craint de conclure : « La substance de l'âme est résoluble en chocs nerveux ² » (n. 153).

ARTICLE III.

L'Appétit Sensitif.

Nous avons à traiter : 1^o de la *Nature de l'appétit sensitif* ; 2^o de la *Théorie des passions*.

§ I. — *Nature de l'appétit sensitif.*

74. Ce qu'est l'appétit sensitif et s'il existe dans l'homme.

A. — L'appétit sensitif ou désir sensible est la *faculté par laquelle nous poursuivons le bien en tant qu'il est matériel*.

1^o C'est une *faculté spéciale*, qui diffère de l'appétit naturel. Celui-ci, en effet, se rencontre dans chaque faculté, bien plus, dans tous les êtres de la nature, même inanimés, car « tout être a son inclination » ; celui-là au contraire n'appartient qu'aux êtres doués de connaissance, et par suite est appelé

1. Rabier, *Psych.*, ch. IX, p. 109-126. — 2. *L'intelligence*, p. 157.

appétit cognitif. Il s'ensuit que les animaux seuls ont l'appétit sensitif, mais comme les êtres inorganiques et les végétaux, ils ont aussi l'appétit naturel : la soif, en effet, la faim, la nutrition... viennent de l'appétit naturel ¹.

2^o C'est une *faculté* par laquelle nous poursuivons ce qui est bon. Tandis que dans la connaissance il y a mouvement des objets vers nous, l'appétition est un mouvement de l'âme vers les objets ; par suite, les facultés cognitives, qui nous font connaître les objets sensibles, diffèrent des facultés *appétitives* par lesquelles nous poursuivons le bien sensible. Nous rejetons ainsi l'exagération de la théorie des « Idées-forces », suivant laquelle, d'après M. Fouillée, la connaissance même serait un commencement d'appétition ou de mouvement ².

3^o Cette faculté poursuit le bien en *tant que matériel*, c'est ainsi que l'animal est invinciblement porté vers le bien perçu par les sens. Par conséquent, cet appétit suit la connaissance sensible, et diffère de l'appétit *rationnel* ou volonté.

B. — Or une telle inclination *existe chez l'homme*, — parce que l'homme a tous les caractères communs aux animaux, — et parce qu'au témoignage de l'expérience, nous nous sentons fortement sollicités vers les objets sensibles qui flattent notre appétit. — Cette inclination est *sensitive* et *dépourvue* de liberté. La raison en est dans le fait que la connaissance d'où elle vient est dépourvue de toute comparaison avec le bien universel. Bien plus, elle ne diffère pas seulement de l'appétit rationnel, mais elle a souvent des désirs opposés ; selon cette parole : « la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit des désirs contraires à ceux de la chair ³ » (n. 99).

75. Diverses espèces d'appétits sensitifs. — A. — *Division.* — Le bien sensible, considéré au point de vue physique et concret, est l'objet matériel de l'appétit sensitif. Or il peut se présenter à nous sous un double aspect formel : le bien sensible, en effet, est ou bien *délectable* et *facile* à obtenir, ou bien *ardu*, et, à cause de certains obstacles, *difficile* à obtenir : d'où l'ancienne distinction entre l'appétit *concupiscible* et l'appétit *irascible* : l'un se rapporte au bien délectable et fa-

1. Gardair, *Les passions et la volonté*, p. 6-20. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 80, a. 1. — *Contra Gent.*, l. III, c. 2 et 3. — 2. E. Blanc, t. II, n. 883. — Farges, *Le Cerveau*, p. 402. — 3. S. Paul, *Ad Galat.*, v. 19.

cile, l'autre au bien difficile à atteindre : « Les anciens philosophes, dit Bossuet, appellent appétit concupiscible celui où domine le désir ou la concupiscence ; et irascible, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère ¹. »

B. — *Démonstration* ². — Or, comme le dit S. Thomas, « ces deux inclinations ne se ramènent pas à un seul principe », ce sont, au contraire, deux facultés réellement distinctes. On en tire la preuve :

a) De la différence de leurs objets et de leurs actes ; le bien facile à obtenir n'est pas la même chose que le bien difficile ; aussi autre chose est la colère, autre chose le simple désir.

b) De l'opposition dans les inclinations de ces deux puissances : il arrive, en effet, qu'elles suivent des voies opposées, car « le désir allumé diminue la colère, et la colère allumée diminue le désir, dans la plupart des cas ³ ».

Qu'on ne dise pas avec les Suarezziens et les Scotistes, qui n'admettent qu'une distinction de raison, qu'il appartient à la même faculté de désirer le bien et de choisir la colère comme un moyen pour l'obtention de l'objet. Les Thomistes répondent, en effet : 1^o autre est la faculté qui choisit, autre celle qui accomplit l'acte ; ainsi la volonté décide l'attention, mais c'est l'intelligence seule qui la fournit : 2^o le désir ne peut choisir ce qui lui répugne : or telle est la nature d'un bien ardu et périlleux qu'il répugne au désir.

76. Siège ou organe de l'appétit sensitif. — L'appétit étant une faculté sensible, il faut qu'il ait un siège déterminé dans l'organisme ; quel est ce siège ? la question est controversée. Suivant Aristote, S. Thomas ⁴, Suarez et les anciens, c'est le cœur qui est l'organe producteur de l'appétit sensitif.

Voici l'explication, la raison d'être, les arguments de cette opinion.

A. — *Explication.* — Le cœur est un muscle conique comprenant quatre cavités, deux oreillettes et deux ventricules, placé au milieu de la poitrine entre les côtes et le sternum. Or le cœur, cet « organe paradoxal » comme on a dit, a une force étonnante et prodigieuse (40.000 kilo-

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1, n^o 6. — Bourquard, *Théorie de la connaissance*, p. 118. — 2. Gardair, *Passions et volonté*, p. 59-65. — 3. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 81, a. 2. — 4. *Sum. Theol.*, 1^a 5^a, q. 48, a. 2. — Vallet, *La tête et le cœur*

grammètres en 24 heures) pour pousser le sang artériel jusqu'aux extrémités du corps. Comme parmi les organes de l'homme il naît le premier et meurt le dernier, il est comme le centre de tout mouvement végétatif. D'où il suit qu'il pourrait être aussi le principe de la partie appétitive du mouvement, d'autant qu'il est relié au cerveau par les nerfs pneumogastriques.

B. — *Raisons de convenance.* — Cette opinion semble mieux d'accord avec l'opinion vulgaire, le langage courant, l'Ecriture Sainte elle-même : « J'ai le cœur brisé, mon cœur s'est réjoui, etc. ». — Elle explique mieux les commotions du cœur et du sang sous l'influence des passions, ainsi que l'influence du cœur sur la vie rationnelle. — Elle admet une sage répartition des fonctions, en distribuant au cerveau la vie cognitive, au cœur la vie affective. — Elle est enfin l'avis de plusieurs physiologistes qui placent dans le grand sympathique, auquel le cœur est intimement uni, le siège de la vie affective.

C. — *Preuves.* — La *première* est *négative* : la nécessité de la connaissance sensible pour le fonctionnement de l'appétit emporte avec elle la nécessité du cerveau, comme condition *sine qua non* de l'appétit, mais non comme sa cause physique et efficiente. — La *seconde* est *positive*. L'organe de l'appétit est celui qui est le sujet dans lequel et par lequel se produit l'appétition ou passion ; or, au témoignage de la conscience, le cœur est transformé par les passions, et du cœur procède les mouvements de colère et de désir. Le cœur est donc l'organe de l'appétit sensitif.

D. — Mais voici de graves arguments *contre* cette opinion rejetée par presque tous les physiologistes et les philosophes contemporains :

1° Un organe doit être apte à remplir sa fonction ; or il ne paraît pas que le cœur soit apte à d'autres fonctions que la circulation du sang.

2° Le cœur est un muscle ; or la fonction des muscles n'est pas la sensibilité, mais seulement le mouvement.

3° Le cerveau est le siège de la connaissance sensible et consciente ; il l'est donc aussi de l'appétit, autrement, séparé de la connaissance. l'appétit ne pourrait s'exercer, car il n'y a pas de désir de ce qu'on ne connaît pas.

4° Là se trouve l'appétit, où se trouve la racine du mouvement : or celle-ci ne se trouve que dans le cerveau, car c'est vers le cerveau que tendent les nerfs sensibles, et c'est de là que partent les nerfs moteurs.

5° D'après les physiologistes, surtout C. Bernard ¹, c'est aux lésions du cerveau et non du cœur que correspondent les troubles directs dans le fonctionnement de l'appétit.

6° Enfin pour justifier le langage vulgaire, suivant lequel le cœur est regardé comme le symbole de l'amour et des passions, il suffit que le cœur soit le principal organe où se répercutent les passions, et par lequel on les manifeste au dehors, comme tout le monde le concède.

§ II. — *Théorie des passions* ².

77. L'appétition ou passion de l'appétit sensitif. — *Un mouvement violent de l'appétit sensitif, né de la perception d'un bien ou d'un mal sensible, voilà ce qu'on appelle passion.*

Ce mouvement, disons-nous, 1° naît d'une *perception*, soit des sens, soit de l'imagination ; 2° il peut se produire en deux sens contraires, selon qu'il se porte vers un bien ou qu'il se détourne d'un mal perçu par les sens ; 3° il est justement appelé appétition, de même que l'acte de l'intelligence est appelé intellection ; 4° si pourtant il est quelque peu violent, il s'appelle passion.

Preuve. — « Par ce nom de passion est exprimé le fait que le patient est mû par un agent ³ » (Ontol., n. 135). Or ce phénomène se produit surtout en nous sous l'influence de l'appétit sensitif, — soit parce que l'appétition sensible ne peut se faire sans une commotion de quelque organe, principalement du cœur, qui transmet le flux du sang vers les autres parties du corps, et manifeste l'émotion extérieurement, surtout sur le visage ; — soit parce que l'appétition nous meut vers des objets sensibles, qui nous attirent malgré nous, et vers lesquels la volonté et la raison elle-même sont inclinées par l'appétit sensitif ⁴. Cette tendance par suite, si elle est impérieuse, cette commotion de l'organe, si elle est plus violente, est appelée passion, par métaphore.

Par suite, aucune passion en *elle-même* n'est mauvaise, puisque c'est un mouvement naturel, et parfois même nécessaire, dans l'être sensitif. Elle ne devient mauvaise qu'acciden-

1. *La Science expérimentale.* — 2. Gardair, *Les passions et la volonté.* V, dans S. Thomas un développement ample de la question, 1^a 2^e, q. 22-48. — 3. *Sum. Theol.*, q. 22, a. 1 et 2. — 4. Gardair, *ouvr. cité.* 49-54.

tellement, à cause de l'excès de la commotion organique, ou à cause du défaut moral de l'objet auquel elle peut s'appliquer, comme la volupté, l'avarice, etc. En sorte que les moralistes seuls et non les psychologues, peuvent dire des passions qu'elles sont mauvaises ¹.

78. Diverses passions. — On compte ordinairement onze passions, dont six peuvent se rapporter à l'appétit concupiscible, et cinq à l'appétit irascible.

En voici la *genèse* : il y aura autant de passions, qu'il se produit de mouvements formellement différents dans l'appétit sensitif. — Or : 1^o dans l'appétit concupiscible, le bien, parce qu'il a une vertu attractive, peut engendrer trois mouvements : ou bien il apparaît simplement et produit l'*amour* ; ou bien il est à venir et engendre le *désir* ; ou il est présent et déjà obtenu, et le cœur est rempli de *joie*. — Au contraire, le mal, ayant une force de répulsion, là où il apparaît, engendre la *haine* ; s'il est encore à venir, nous provoque à la *fuite* ; s'il nous est présent, nous accable de *tristesse*.

2^o Dans l'appétit irascible, le bien ou le mal est encore donné comme *absent* ou comme *présent*. Dans le premier cas, le bien *absent*, si son acquisition paraît possible, excite l'*espoir* ; si elle paraît impossible, le cœur est jeté dans le *désespoir*. — De même, un mal ardu, s'il apparaît comme pouvant être vaincu, excite l'*audace* ; s'il paraît insurmontable, la *crainte* envahit nos membres. — Dans le second cas, celui de la *présence* du bien ou du mal ardu, il ne peut s'élever qu'une seule passion, la *colère*. En effet, la présence d'un bien ardu ne peut exciter aucun mouvement dans l'appétit irascible, mais seulement la joie dans l'appétit concupiscible. Au contraire le mal présent, qui cause la tristesse dans le même appétit concupiscible, produit en outre la colère, c'est-à-dire un mouvement d'attaque et de défense, dans l'appétit irascible.

Comment la honte, l'envie, la jalousie, la stupeur, aussi bien que l'inquiétude, la sollicitude, l'effroi, .. se ramènent aux passions déjà mentionnées, on peut le déduire facilement de ce qui a été dit, et S. Thomas le développe plus longuement ².

1. Voir opinion contraire, Rabier, *Psych.*, p. 517. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 26-48.

79. Si l'amour est la source commune des passions, et à quel degré il l'est. — A. — Toutes les passions de l'homme peuvent se ramener à l'amour et naissent de lui, comme d'une source commune. De là vient la double direction des passions, soit la tendance vers le bien, soit la fuite du mal, de là vient encore que l'appétit irascible lui-même a son principe dans l'amour et se termine à l'amour.

Sur ce sujet il suffit de citer Bossuet : « Nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour et qu'il les renferme ou les excite toutes. La haine de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie, que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un, que parce qu'il m'est un obstacle : posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile, et la crainte un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il cherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé, et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour, irrité de ce qu'on veut lui ôter son bien, et s'efforçant de le défendre. Enfin ôtez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes ¹. »

B. — Cette genèse des passions est résumée dans le tableau suivant :

De l'amour du bien naissent	A. Dans l'appétit concupiscible.	} envers le mal comme opposé au bien.	1. la haine.
	B. Dans l'appétit irascible.	} ensuite {	2. le désir.
		} d'un bien à venir	3. l'aversion.
		} d'un mal à venir	4. la délectation.
		} dans le bien présent	5. la tristesse.
		} dans le mal présent	
		} pour un bien ardu absent {	1. l'espérance.
		} s'il est possible {	2. le désespoir.
		} s'il est impossible {	3. l'audace.
		} pour un mal ardu absent {	4. la crainte.
		} s'il est vaincible {	5. la colère.
		} s'il est invincible {	
		} pour un mal ardu présent {	

Descartes s'est donc trompé en construisant une nouvelle théorie des passions ; il ne trouve que six passions, parmi lesquelles il range en premier lieu l'admiration, qu'on ne doit même pas appeler passion ².

1. *Conn. de Dieu et de soi-même*, c. 1, n. 6. — 2. E. Blanc, t. II, n. 893, 894. 895-902.

80. Importance des passions dans la vie. — A. — La puissance des passions provient de trois causes. — Elles sont *nombreuses* ; il n'y a rien que nous ne puissions poursuivre de notre passion, même parmi les objets spirituels, pourvu qu'ils nous soient représentés par l'imagination ; par suite, autant d'objets, autant de passions possibles, distinctes au moins matériellement. — Elles sont *nécessaires* : personne n'en est exempt, et c'est en vain que les stoïciens ont essayé de les déraciner. Il faut donc que la volonté suive leur impulsion ou qu'au contraire elle leur assigne une direction et leur fournisse un but. — Enfin, étant par elles-mêmes *indifférentes*, elles tiennent de cette aptitude à se mouvoir dans un sens ou dans l'autre, la puissance de devenir les complices du vice ou les auxiliaires de la vertu.

B. — Quant à leur influence, elle s'étend à toute la vie.

1° A la vie *physique* ; la passion, en effet, multiplie l'activité, car sans les émotions préliminaires de l'appétit, il n'y aurait pas de mouvement, tandis que de la multiplicité des passions naît une variété extraordinaire de mouvements, même chez les animaux. De plus, certaines passions influent sur les maladies et la santé, et peuvent aller jusqu'à causer la mort ; telle est, par ex., la tristesse « qui nuit plus à l'organisme que les autres passions ¹ ».

2° A la vie *intellectuelle* ; d'une part, en effet, l'esprit est souvent, comme on dit, « la dupe du cœur » ; d'autre part, il est incontestable que dans beaucoup de cas la vérité ne se montre qu'à ceux qui la recherchent de tout leur cœur, suivant cette parole de nos saints Livres : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu (*la Vérité*) ».

3° Enfin à la vie *morale* ; car les passions diminuent ou augmentent la bonté et la malice, le mérite et le démérite ² ; elles le diminuent, lorsqu'on fait une bonne action ou une mauvaise sous l'impulsion de la passion plus que de la volonté ; elles les augmentent, si la volonté approuve le mouvement antécédent de la passion, ou si elle a provoqué elle-même ce mouvement vers le bien ou le mal.

1. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ, q. 37, a. 4. — 2. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ, q. 24, a. 3.

ARTICLE IV.

La Faculté motrice ou Locomotrice ¹.

De même que la sensation est la première opération connue dans l'ordre de l'expérience intime, de même, dans l'ordre de l'expérience externe, la locomotion se révèle en premier lieu, quoiqu'elle soit postérieure à la sensation dans l'ordre réel ².

81. Existence et nature de la faculté motrice chez l'homme.

A. — L'existence dans l'homme d'une faculté motrice est chose certaine. Car bien souvent l'homme est poussé par l'appétit vers des objets extérieurs, comme pour se nourrir, se vêtir et autres choses semblables ; mais il ne peut atteindre ces objets extérieurs, si la faculté motrice est paralysée. En cela « l'homme ressemble à tout autre animal, qui pour obtenir un objet désiré et recherché, se meut., suivant le lieu., vers un objet extérieur, comme vers le terme de son opération et de son mouvement ³ ». Bien plus, « chez l'homme comme chez l'animal, aussi longtemps le mouvement apparaît, aussi longtemps on le juge vivant ».

B. — La force motrice, appelée aussi *locomotrice* et puissance d'exécution, peut être justement définie : *la faculté organique par laquelle l'âme peut mouvoir son corps d'un mouvement local*.

1^o Nous l'appelons une *faculté* : ce n'est pas, en effet, une pure propriété du corps, comme plusieurs le pensent aujourd'hui, mais un principe d'opération vitale.

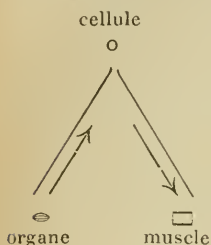
2^o C'est une faculté *organique* ; car elle se sert des nerfs moteurs et des muscles, comme d'instruments, pour exercer ses actes.

3^o Par cette force motrice, l'âme *meut le corps*. De ces mots on peut tirer quelques conclusions : — a) contrairement à une opinion très répandue, cette faculté se distingue des autres ; elle n'est, en effet, ni cognitive, ni purement appétitive, mais exécutrice du mouvement local ; — b) contrairement aux idées de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, l'âme a une influence réelle immédiate sur le corps ; —

1. Cf. Farges, *Le Cerveau*, 2^e partie, ch. I en entier : « La faculté motrice et l'automatisme psychologique » ; — Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*. — 2. Farges, *ouv. cité*, p. 231-232. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 1.

c) bien plus, l'âme est le principe premier de la force motrice, tandis que le corps (nerfs et muscles) ne lui sert que d'intermédiaire ou d'instrument.

82. Différentes sortes d'exercices de la faculté locomotrice. — Cette faculté s'exerce de deux manières : ou bien sous l'empire de la volonté et librement, ou bien sous l'influence de l'appétit sensitif et spontanément. Les actes spontanés, appelés *réflexes* par les modernes, se produisent d'une manière inconsciente, ou consciente, mais sans réflexion et sans volonté. Il suffira ici de parler des actes réflexes.



A. — Voici comment se produisent en général les actes *réflexes* de la faculté locomotrice. Tout d'abord la sensation affecte l'organe externe, et par un nerf sensitif arrive jusqu'à une cellule centrale dans la moelle épinière. Puis cette cellule, réagissant par le nerf moteur, contracte et meut le muscle auquel elle est reliée. En sorte que la marche de l'excitation sensible est centripète, et celle de la réaction motrice, centrifuge, comme on le voit dans la figure ci-jointe ¹.

B. — Si l'impression organique est transmise de la moelle épinière jusqu'au cerveau, on a des *réflexes conscients* ; tels sont la toux, l'éternuement, etc. Autrement ce sont des réflexes inconscients, que l'on peut constater chez les hypnotiques, les apoplectiques, les somnambules, ou bien encore chez l'homme, la grenouille, le chien et autres animaux décapités ². — En outre, certains mouvements sont *naturels* ou *innés*, par ex., les mouvements d'équilibre ; d'autres sont *acquis*, par ex., le mouvement automatique des doigts dans l'écriture, ou dans le jeu d'un instrument de musique.

83. La force motrice est une faculté sensitive et non un pur mécanisme. — Nous en donnerons la preuve, contre les matérialistes, au nom de la raison et de l'expérience.

I. De par la *raison*. — Ce mouvement n'est pas purement mécanique, qui est hors de proportion avec l'impulsion reçue, et est ordonné par rapport à une fin proposée. Or il n'est pas

1. Fargès, *ouvr. cité*, p. 26. — 2. Fargès, *ouvr. cité*, p. 243-256.

difficile de voir que tel est le cas de l'acte réflexe : ainsi, 1^o il n'y a aucune proportion, par ex., entre l'éternuement et l'excitation de la membrane pituitaire, ou bien entre un léger frottement de la plante des pieds et les convulsions qu'il produit, etc. ¹. 2^o D'ailleurs la réaction du nerf moteur est une réponse adaptée à la nature de la sensation reçue ; comme on le constate, par ex., dans les mouvements réflexes, offensifs et défensifs, d'une grenouille décapitée ². Donc l'acte réflexe n'est pas purement mécanique.

II. Des *expériences* presque innombrables, soit vulgaires, soit savantes, montrent toutes qu'il y a une grande distance entre le pur mécanisme et les mouvements *réflexes* ³.

Remarque. — Les mouvements réflexes de la vie sensitive doivent être soigneusement distingués des *mouvements végétatifs*. Il y a, en effet, des mouvements de la vie végétative qui se produisent sans le concours de l'appétit ou de la sensibilité et sans le concours du système nerveux, puisque toute opération, surtout de la vie organique, est mouvement ou se traduit en mouvement (Ont., n. 137). Tels sont les mouvements dus à la contractilité des muscles surtout, qui expliquent les mouvements du cœur et des poumons, la respiration, la circulation du sang, etc. Or ceux-ci se font automatiquement et sans aucune sensation préalable, tandis que les réflexes ne se font pas sans être provoqués par une sensation, car leur raison d'être est l'appétition, comme la raison d'être de l'appétition est dans la sensation ⁴.

84. Si la faculté motrice est mue par l'appétit et se distingue de lui. — I. — La faculté motrice est mue par l'appétit soit sensible, soit rationnel, mais non pas de la même manière.

1^o *L'appétit sensitif* peut de lui-même exciter la faculté motrice ; car il peut faire dans l'homme ce qu'il fait dans les bêtes, et même bien davantage ; or dans les bêtes l'appétit commande les mouvements locaux. — Remarquons cependant qu'il ne les meut pas ordinairement, si la volonté s'y oppose. Comme le remarque S. Thomas « la puissance (supérieure) dont la fin est universelle, meut (et par suite empêche d'être mues), les puissances (inférieures) qui n'ont en vue que des

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 235. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 258-261. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 242-260. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 240.

lins particulières ¹ ». Or la volonté regarde la fin dernière et universelle de l'homme ; l'appétit, au contraire, une fin particulière et subordonnée à la première. Donc l'appétit ne peut agir contre le commandement de la volonté, comme l'établit d'ailleurs l'expérience, toutes les fois du moins que la concupiscence et les habitudes ne troublent point l'ordre naturel.

2° Par contre, la volonté peut mouvoir la faculté motrice, malgré l'opposition de l'appétit sensitif. De fait, l'expérience montre que la volonté exerce un pouvoir despotique sur les mouvements locaux, par ex., le mouvement des bras et des jambes ; et elle le fait malgré les répugnances de l'appétit sensitif ; ainsi, par amour pour Dieu, les martyrs se livrent et marchent aux supplices. Donc, par elle-même et contrairement à l'appétit, la volonté meut la faculté motrice.

II. — Ainsi elle *se distingue* de l'appétit sensitif. Car dans les puissances organiques, qui ne peuvent se réfléchir sur elles-mêmes, autre est la faculté qui commande, autre celle qui obéit et accomplit l'acte impéré. Or l'appétit sensitif commande le mouvement, et la force motrice l'exécute. Donc.

D'autres preuves de cette distinction pourraient être tirées : — 1° de l'*analogie*, car les sens internes ou externes, qui accomplissent les actes impérés par l'appétit sensitif, se distinguent réellement de lui ; — 2° de l'*expérience vulgaire* ; celle-ci établit que l'appétition peut exister sans mouvement et inversement ; car assez souvent, malgré le commandement de l'appétit, les membres ne bougent pas, parce que la faculté motrice est paralysée, ou au contraire, malgré le refus de l'appétit sensitif, le corps est mu par la volonté, comme par ex., le martyr qui court au supplice ; — 3° enfin des expériences *scientifiques* des physiologistes ; surtout de Cl. Bernard, qui, par l'empoisonnement des nerfs sensibles ou des nerfs moteurs, ont merveilleusement prouvé que la sensibilité peut exister de fait sans la force motrice, ou la force motrice sans la sensibilité ².

CHAPITRE TROISIÈME

LES FACULTÉS DE LA VIE INTELLECTUELLE.

Le suprême degré de la vie dans l'homme est la vie rationnelle. Celle-ci s'exerce par des facultés qu'on peut ramener à

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 1. — 2. Farges, *L'idée de Continu*, p. 31, 52, 240.

deux classes : facultés cognitives et facultés appétitives, autrement dit l'*Intellect* et la *Volonté*.

ARTICLE I.

L'Intellect.

Nous traiterons de l'intellect en quatre paragraphes : 1^o *Nature* de l'intellect ; 2^o *Objet* de l'intellect ; 3^o l'intellect *Agent* et l'intellect *Passif* ; 4^o les diverses *Fonctions* de l'intellect.

§ I. — *Nature de l'Intellect.*

85. Nature de l'intellect : comment il diffère des sens.

A. — Le *nom* d'intellect exprime une connaissance intime ; intellect veut dire *intus legere* ¹, lire au fond des choses, ou plutôt, d'après les modernes, *inter legere* ², lire entre les lignes. On peut en donner la définition suivante : *une faculté inorganique par laquelle l'âme perçoit les objets immatériels*.

C'est — 1^o *une faculté inorganique* : voilà le genre prochain de la définition. C'est donc une faculté d'un ordre plus élevé que les facultés végétatives et sensitives, qui sont, au contraire, organiques. C'est — 2^o une faculté par laquelle l'âme *perçoit les objets*, par là elle se distingue de la volonté, qui tend vers ces mêmes objets que l'intelligence a connus. C'est enfin — 3^o une faculté par laquelle l'âme perçoit les objets, en tant qu'*immatériels*, et en cela elle diffère de la connaissance sensible ; les objets, en effet, en tant que matériels ne sont perçus directement que par les sens.

B. — Par suite, il existe une *triple différence* entre l'intellect et les sens. Différence — 1^o de la part de leur *objet* ; les choses matérielles, en effet, en tant que singulières sont l'objet du sens ; en tant qu'universelles et séparées par abstraction de la matière, elles sont connues par l'intellect, d'où le principe : « le sens se rapporte au particulier et l'intellect à l'universel ». Différence — 2^o de la part de leur *sujet* : le sens est attaché à un organe ; il n'en est pas de même de l'intellect. Différence enfin — 3^o de la part de leur *exercice* ; car la manière d'agir est conforme à l'agent ; mais l'intellect, étant plus élevé par nature, son opération sera plus puissante. De

1. *Sum. Theol.*, 2^e 2^e, q. 8, a. 1. — 2. E. Blanc, t. III, n. 564 bis.

fait, tandis que chaque sens est restreint à un seul objet particulier, l'intellect se porte vers tous les objets universels, et par divers actes, à savoir la perception, le jugement, le raisonnement et la réflexion (n. 94 et suiv.).

86. Si l'intellect est une faculté de l'âme seule ou inorganique. — Cette vérité, les matérialistes la nient, les sensualistes la ruinent, les cartésiens la mettent en péril. Les uns, en effet, prétendent que l'intellect est matériel, les autres ramènent l'intellect au sens, les autres enfin ramènent le sens à l'intellect.

THÈSE

L'intellect est une faculté spirituelle et inorganique.

Cette thèse s'appuie sur la triple différence déjà indiquée :

I^o Preuve tirée des *objets*. — L'intellect atteint tout objet soit réel, soit possible : — il connaît les objets immatériels, tels que Dieu, l'âme, les anges ; — il conçoit les idées universelles, comme le vrai, le bien, le droit, le devoir ; — il saisit les objets matériels et étendus d'une manière immatérielle et inétendue, par ex., il a l'idée du cheval, de la pierre, de l'homme en général. — Or, sur ces quatre points, une faculté organique est entièrement impuissante : l'intellect n'est donc pas une faculté organique.

Preuve de la *mineure*. Aucune faculté ne peut avoir un objet qui ne lui soit proportionné : or la faculté organique, n'étant qu'un organe animé, est entièrement limitée et déterminée pour un objet matériel et concret ; — bien plus, à cause de l'organe, son opération est elle-même en quelque manière matérielle et étendue : une faculté organique n'est donc nullement proportionnée à la perception de tout objet, surtout d'un objet infini, universel, immatériel et inétendu.

II^o Preuve tirée des *opérations*. — Les actes de l'intellect sont l'idée générale, le jugement, le raisonnement, la réflexion : or ces opérations étant immatérielles, ne sauraient être accomplies par une faculté organique :

1. La conception de l'*idée* ne peut pas l'être ; car l'idée, par ex., celle du vrai ou du bien, ne se figure pas, ne se peint pas, ne se sent pas ; on ne peut l'imaginer d'une manière matérielle ; elle se conçoit en dehors de toute forme étendue et matérielle. L'idée est même le contraire de l'image, puis-

qu'à une image confuse et imparfaite peut correspondre une idée claire et parfaite ; ainsi, par ex., on imagine difficilement un cercle parfait ou un myriagone, tandis qu'on les conçoit clairement et très distinctement. Donc l'idée, étant immatérielle, ne peut être le produit d'une faculté organique.

2. A plus forte raison en va-t-il ainsi du *jugement* ou du *raisonnement*, qui requièrent, outre l'appréhension des idées immatérielles, celle de leur convenance ou non-convenance, c.-à-d., d'une relation également immatérielle. que cette relation, d'ailleurs, soit perçue immédiatement ou par l'intermédiaire d'une troisième idée.

3. Enfin il en est de même de la *réflexion* ; la matérialité d'un organe empêche qu'il puisse y avoir une réflexion organique. Ainsi, par ex., jamais une ligne étendue ou un rayon de soleil ne se réfléchissent sur eux-mêmes, mais une partie peut seulement être repliée sur une autre partie. Par suite une faculté organique ne peut se réfléchir sur elle-même, comme le fait l'intellect.

III^e La preuve tirée des *conditions d'exercice* de l'intellect aboutit à la même conclusion. Une faculté organique est la plupart du temps passive ; elle est dépendante des diverses modifications de l'organe, dont la lésion cause sa destruction. Il n'en est pas de même de l'intellect, qui est actif, transforme son objet, et qui par lui-même ne dépend pas du tempérament, n'est pas proportionné à l'organe cérébral, et, souvent lorsque le cerveau vieillit, voit augmenter sa vigueur, comme nous le verrons plus longuement (n. 169).

87.— *Corol. Indépendance et supériorité de l'intellect.*—

A. — *L'intellect n'a qu'une dépendance extrinsèque des sens.*
Comme l'imagination dépend des sens extérieurs, de même l'intellect dépend de l'imagination : mais cette dépendance est objective et extrinsèque, et n'affecte pas la constitution subjective et intrinsèque de la faculté. Par suite, de même que l'on conçoit comme possible, absolument parlant, d'imaginer sans sens extérieurs, de même on conçoit qu'il puisse être pensé sans le secours d'aucune image, bien que dans cette vie cela n'arrive jamais à cause de l'union du corps et de l'âme.

B. — *C'est par l'intellect que l'homme diffère essentiellement*

de la bête ¹. — On doit regarder comme différence essentielle entre deux objets, ce qui est la raison d'être des autres différences ; or tel est l'intellect : l'homme, en effet, parce qu'il est intelligent, a un organisme plus parfait, — il est susceptible de progrès dans ses œuvres d'art, — il est doué du langage et de la liberté, — né pour vivre en société, capable de moralité et de religion : tandis que l'animal est entièrement dépourvu de ces dons, précisément parce qu'il manque d'intellect (n. 222-223). Donc l'intellect constitue une différence *essentielle* entre l'homme et l'animal.

Aussi l'homme est-il à bon droit défini « un animal raisonnable ou intellectuel », tandis que ce n'est que par métaphore et improprement qu'on attribue l'intelligence à l'animal (n. 70).

§ II. — *L'Objet de l'intellect.*

L'intellect a un triple objet : l'objet propre, l'objet adéquat, l'objet direct et indirect ou accidentel.

88. L'objet proportionné de l'intellect. — *L'intellect humain*, dit S. Thomas, *étant uni à un corps, a pour objet propre la quiddité, ou la nature idéale réalisée dans les objets matériels* ², c.-à-d., le type abstrait des objets matériels.

Preuve. — L'objet propre et proportionné de notre intellect est celui que dans l'état de notre vie présente l'âme peut saisir en premier lieu. Or tel est l'essence, ou « quiddité » ou type immatériel des objets matériels. — La raison en est double.

Preuve expérimentale. — L'homme cherche en premier lieu à puiser ses idées dans les objets que ses sens perçoivent immédiatement ; c'est ce que prouvent de nombreux faits, entr'autres le recours continuel de l'intellect aux images (n. 140), ainsi que la ressemblance de toutes nos idées avec les objets sensibles, car nos idées primaires sont de simples abstractions des choses matérielles, et les idées secondaires, même les plus spirituelles, dérivent des idées primaires.

Preuve rationnelle. — Entre une faculté cognitive et son objet il faut une certaine proportion : mais l'intellect est une forme spirituelle existant dans la matière ; son objet sera donc

¹. Liberatore, *Comp. hum.*, n. 41-46 ; — Farges, *Le Cerveau*, p. 420-460 ; — E. Blarc, l. I. n. 864 bis. — ². *Sum. Theol.*, p. I, q. 84. a. 7.

aussi les formes ou types immatériels existant dans les objets matériels ¹.

Corol. — Ainsi, comme l'objet de l'intelligence angélique est l'immatériel pur, et comme l'objet du sens de l'animal est le concret et le matériel, de même l'objet de l'intellect humain est l'immatériel abstrait de la matière.

89. Objet adéquat de l'intellect. — Cet objet est *tout être* ou l'être pris dans toute son étendue.

Preuve. — L'objet adéquat est en réalité tout ce dont l'intellect peut se faire une représentation quelconque, c'est-à-dire tout ce qui peut être connu par lui de quelque manière que ce soit. Or il en est ainsi de tout ce qui a une raison d'être, pourvu qu'il se présente à nos facultés dans les conditions normales. Donc tout être, en tant qu'il est connaissable, est objet de l'intelligence (Ont., n. 54).

La *mineure* se tire de l'*expérience* : en effet, outre les types abstraits des objets matériels dont on a déjà parlé (n. 86, 88), nous connaissons beaucoup d'autres choses, à savoir tout ce que l'induction ou la déduction infèrent de ces types abstraits ; ainsi des idées nous nous élevons aux principes, des êtres contingents à l'absolu, des êtres finis à l'infini, des choses créées, au Créateur ; et c'est ainsi que nous atteignons par degrés l'âme humaine, Dieu et ses attributs. En outre, tout ce que nous apprenons par une révélation ou une autorité légitime est encore objet de notre intelligence, et nous pouvons saisir ainsi indirectement l'existence et la nature de n'importe quel être, au moins par des analogies et des négations.

Corol. — Par suite, il faut attribuer au pouvoir de l'intelligence un certain caractère d'universalité et d'infinité, selon cette belle pensée d'Aristote : « L'âme peut devenir tout être d'une certaine manière (c'est-à-dire par ressemblance idéale)² ».

90. Objet direct et objet indirect de l'intellect. — « L'intellect, dit S. Thomas, *n'est susceptible de connaissance directe que relativement à l'universel, — mais indirectement et comme par réflexion, il peut connaître le singulier*³. »

Explication. — Prenons un exemple : au moyen des sens, les pro-

1. S. Thom., *Ibid.*, q. 2, a. 4 ; — q. 84, a. 7. — 2. Arist., *De Anima*, L. 3, c. S, text. 37. — *Sum. Theol.*, p. 1, q. 14, a. 1. — 3. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 86, a. 1 ; — Farges, *Le Cerveau*, p. 386-390.

priétés sensibles, telles que la rondeur de ce cercle, sont perçues dans l'individu ; puis l'intellect, faisant abstraction de toute propriété individuelle, perçoit le type universel ou la notion générale, c'est-à-dire saisit ce qu'est la rondeur en général ; l'universel, en effet, existe fondamentalement dans les êtres singuliers. Enfin d'une manière indirecte et « par réflexion », l'intellect peut atteindre la chose singulière elle-même et juger, par ex., que *ce cercle est rond*.

Première thèse. — L'intellect saisit directement l'essence des choses *par abstraction* ; c'est-à-dire, comme l'expérience le prouve, sépare l'essence des objets matériels de toute « condition » ou propriété singulière. Or, l'essence des objets matériels, séparée de toute « condition » singulière, est universelle. Donc, l'essence des objets matériels, en tant qu'*universelle*, est objet direct de l'intellect.

Deuxième thèse. — Mais l'intellect ne peut saisir l'universel que dans les objets singuliers eux-mêmes, comme nous l'avons vu en Logique (n. 226-221). Donc, indirectement et par réflexion, il doit connaître l'*objet singulier* lui-même, c'est-à-dire l'individuel où il a puisé le type abstrait.

Zigliara développe ainsi cette conséquence : « Il ne peut pas se faire, dit-il, que l'intellect considère directement l'universel dans le sensible, individuel et coneret, sans saisir aussi cet individuel qui renferme l'universel lui-même, et sans le percevoir indirectement et à titre d'objet par accident ; de même qu'il ne peut arriver que la vue perçoive une couleur concrète, sans percevoir indirectement et par accident le sujet dans lequel se trouve la couleur perçue. »

Corol. — Ainsi, de même que le sens perçoit directement les propriétés singulières, et par elles, la substance des objets matériels, de même l'intellect ne perçoit directement que l'essence universelle, mais indirectement par une sorte de réflexion, il perçoit les objets individuels (n. 51).

§ III. — *L'intellect Agent et l'intellect Patient.*

91. **L'intellect de l'homme est-il un ou multiple ?** — La question est différente, suivant qu'il s'agit de tous les hommes en général ou de chacun d'eux en particulier.

A. — Sur la première question voici notre réponse :

THÈSE

L'intellect humain, unique en son espèce, est aussi multiple, chaque homme ayant le sien.

1. *Il n'y en a qu'une espèce*, voilà qui doit être affirmé contre plusieurs contemporains, qu'on appelle Polygénistes, et qui s'efforcent d'établir que les diverses races humaines ont des intelligences différentes. Ce qui est faux : en voici deux preuves.

a) *Preuve directe.* — Il n'y a qu'une seule espèce d'intellect, si l'on trouve en tous les hommes des concepts universels, le langage et la capacité au moins radicale au progrès dans l'industrie, les arts et les sciences : ce qui constitue une ressemblance essentielle. Or il en est ainsi des diverses races humaines, comme le prouvent clairement l'histoire et les civilisations des divers âges. Il n'y a donc chez tous les hommes qu'une seule espèce d'intellect.

b) *Preuve indirecte.* — Les faits allégués, comme la faiblesse de l'intelligence, l'état misérable de certaines races, ne prouvent qu'une différence non essentielle, mais seulement accidentelle, différence que l'on constate aussi bien entre les divers individus d'une même race (n. 223).

II. *Il y a autant d'intellects humains que d'individus.*

Cousin et les Averroïstes, admettent une raison impersonnelle et commune à tous les hommes, de sorte que cette faculté ou cette lumière qui fait les objets intelligibles, existerait en dehors de notre esprit ¹. C'est ce qu'admettent aussi, par nécessité de système, les panthéistes et certains ontologistes, qui, tout au moins dans leur langage, paraissent confondre la lumière divine elle-même, dans laquelle l'esprit humain perçoit immédiatement la vérité, avec notre intellect (n. 126). Mais cette opinion est fausse :

1^o Elle *s'appuie sur ce fondement faux*, qu'il n'y a pas d'autre manière d'expliquer l'uniformité des idées et des principes, chez tous les hommes. Mais au contraire, cette uniformité trouve une commode explication tant dans l'immuabilité de la vérité objective, que dans l'identité spécifique de notre intellect ².

2^o Cette opinion *conduit à des conséquences fausses et insoutenables*. Une fois accordé qu'il n'y a qu'une raison identique

1. Voir sur la doctrine d'Averroès, Gonzalez, *Hist. de la phil.*, t. II, p. 487 et suiv.
— 2. *Sum. Theol.*, p. 1^a, q. 79, a. 5.

chez tous les hommes : — la diversité des opinions ne peut plus s'expliquer ; — trompeuse est la conscience, qui attribue à chacun une intelligence propre ; — tous les hommes ont une même âme raisonnable, et nous sommes en plein panthéisme ; — enfin il n'y a plus d'immortalité, au moins de vraie immortalité personnelle et individuelle : ce qui est la ruine de toute morale (n. 197).

B. — Sur la seconde question qui se rapporte à l'intelligence dans chaque homme, nous pensons qu'il n'y a qu'un seul *intellect*, appelé *agent* ou *passif*, suivant sa double fonction, comme nous allons l'expliquer.

92. L'intellect agent : ce qu'il est et s'il existe ¹. —

A. — L'intellect *agent*, que l'on appelle aussi puissance d'*abstraction*, ou *lumière intelligible* se définit : *cette puissance de l'âme par laquelle l'essence ou type abstrait des objets concrets devient actuellement intelligible*.

1^o C'est une faculté de l'âme : ou une lumière « participée » qui existe néanmoins dans l'âme, non en dehors d'elle.

2^o Cette puissance opère ainsi. Tout objet concret étant composé d'essence et d'existence, l'intellect par sa vertu d'abstraction dépouille l'essence des conditions individuelles d'existence dont elle se trouve enveloppée, et en découvrant ainsi l'essence et l'illuminant, pour ainsi dire, il la rend actuellement intelligible, à *peu près* comme la lumière rend visible la forme des objets matériels. L'intellect agent est donc comme le milieu lumineux, où l'essence de l'objet, dépouillée de toute existence particulière, devient abstraite, immatérielle, et partant visible à l'esprit qui peut désormais la contempler comme un type universel et idéal (n. 140).

B. — Presque tous les philosophes admettent la nécessité d'un milieu où la vérité soit comme mise à nu et découverte à nos yeux. Mais quel est ce milieu ? Sur cette question très difficile les auteurs discutent avec ardeur et se partagent entre les divers systèmes de l'origine des idées. Or les scolastiques n'admettent ni la vision en Dieu des ontologistes, ni la raison impersonnelle d'Averroès, ni la raison pure de quelques spiritualistes, mais ils soutiennent d'un accord unanime la nécessité d'un intellect actif ou agent au sens de la définition que nous en avons donnée. Voici donc notre :

1. Liberatore, *De la connaissance intellectuelle*, 221-231.

THÈSE

L'intellect agent est nécessaire pour que l'essence des objets concrets devienne actuellement intelligible.

Preuve tirée de la *nature des universaux*. — Les universaux n'existent dans les objets singuliers que fondamentalement, comme nous l'avons dit en Logique (n. 220) ; aussi, relativement à l'homme, les universaux ne sont pas intelligibles *en acte*, mais seulement *en puissance*. Or rien ne passe de la puissance à l'acte sans l'intervention d'une cause. Il faut donc admettre quelque faculté intellectuelle qui rende les objets actuellement intelligibles, en les abstrayant de leurs conditions individuelles. D'où la nécessité de l'intellect agent ¹.

En outre, c'est un fait certain que prouve l'*expérience* : nous avons tous conscience de posséder une force au moyen de laquelle nous nous élevons par abstraction de la connaissance du singulier à la connaissance du général ; par ex., de la perception d'une *chose ronde*, à la notion de *rondeur*, ou d'une *chose colorée*, à la notion vulgaire de *couleur*. Il y a donc dans l'homme une puissance d'abstraction que l'on peut appeler intellect agent.

93. Y a-t-il un intellect passif ou patient ? ce qu'il est ².

A. — L'intellect passif ou patient est *cette puissance par laquelle l'homme saisit les objets intelligibles*.

1^o Nous disons que c'est une *puissance* de l'âme : elle est réelle, en effet, et ce n'est pas une pure possibilité, comme nos adversaires l'ont supposé. Si on l'appelle parfois intellect « possible », c'est parce qu'elle est en premier lieu en puissance de connaître ; selon le mot du saint Docteur : « Tout d'abord nous ne sommes intelligents qu'en puissance, mais bientôt nous devenons intelligents en acte ³. »

2^o Cette puissance *saisit* les objets intelligibles ; en effet, lorsque la faculté d'abstraction a rendu les objets intelligibles, une autre faculté est requise, pour percevoir et comprendre les objets rendus intelligibles, et concevoir l'idée ou verbe de l'esprit : la première est appelée faculté productrice, la seconde faculté réceptive des espèces intelligibles. Ainsi l'intellect passif diffère d'une certaine manière de l'intellect agent.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 3. — 2. *Liberatore*, *ouvr. cité*, n. 218-224. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, p. 79, a. 2.

B. — Parmi nos adversaires, les uns (après Platon, Descartes et Leibnitz) enseignent que l'intelligence est essentiellement en acte, et rejettent la nécessité de l'intellect passif. Les partisans de l'ontologisme (surtout Malebranche, Gioberti et un grand nombre de modernes) regardent l'intellect possible, comme de peu d'importance ou comme inutile. Contre eux voici notre

THÈSE

Il faut admettre un intellect passif.

Preuve. — Il y a trois conditions *nécessaires et suffisantes* pour prouver la nécessité de l'intellect passif. Il faut et il suffit : 1^o qu'il y ait chez l'homme une *puissance* qui le rende capable de concevoir l'idée ; 2^o que cette puissance ne soit pas toujours et nécessairement *en acte* ; 3^o qu'elle *diffère* en quelque manière de l'intellect agent. Mais ce sont là trois faits certains.

Preuve de la mineure. — 1^o Il y a chez l'homme une faculté propre et personnelle, qui lui permet de se faire une idée d'une multitude de choses ; car, de fait, chacun a conscience d'avoir des idées, à l'aide desquelles il comprend, juge et raisonne.

2^o D'autre part, cette faculté n'est pas toujours et *essentiellement en acte* ; mais elle passe de la puissance à l'acte ; car, l'expérience le prouve encore, nous comprenons bien des choses qui nous étaient d'abord inconnues, et nous en ignorons beaucoup aussi qu'avec le temps nous pourrions connaître.

3^o L'intellect passif diffère en quelque manière de l'intellect agent ; en effet, — le rôle de l'intellect agent est *d'éclairer et d'abstraire* ; au lieu que la fonction de l'intellect passif est de *saisir* et de *connaître* ; — le premier, essentiellement actif, cherche et découvre son objet, le second tout d'abord passif est mù par son objet : — l'un est la cause efficiente de l'intelligibilité, l'autre de l'intellection par laquelle l'idée ou concept, ou verbe spirituel est formé ¹. — Notre proposition est donc établie.

§ IV. — *Fonctions diverses de l'Intellect.*

Les fonctions de l'intellect sont de divers genres : il *conçoit* les idées, il les *juge*, il fait des démonstrations par le *raisonnement*, il se connaît par la *conscience*, il rappelle par la

1. S. Thom., *De Anima*, L. III, lect. 8.

mémoire les connaissances passées. De là sont sorties les plus graves questions ; nous ne passerons en revue que celles qui sont nécessaires ou plus utiles ¹.

I

94. Si l'appréhension des idées précède tout jugement. —

D'après plusieurs auteurs, ce n'est pas par une simple appréhension, mais par un jugement que commence la connaissance humaine. Si l'on en croit ces philosophes (Reid, Kant, Gioberti, Cousin, Damiron ²) il y aurait même des jugements *primitifs* et *instinctifs*, — dont l'énonciation précède la simple appréhension, on ne s'en distingue pas : ces jugements procèdent chez l'homme d'un instinct naturel, — et doivent se rencontrer d'une certaine manière chez les autres animaux, du moins les plus parfaits. Mais ce sont là trois erreurs.

THÈSE

*Le jugement ne précède pas la perception des idées ;
il n'y a pas de jugements instinctifs ;
il ne s'en rencontre donc pas chez les animaux.*

Le premier point est évident. — Car le jugement, à proprement parler, est cette opération intellectuelle par laquelle nous reconnaissons la convenance ou la disconvenance de deux idées. Or la connaissance de ces idées précède celle de leur convenance ou de leur disconvenance. Donc, dans l'homme *tout au moins*, le jugement suit l'appréhension des idées. — Nous disons : *dans l'homme tout au moins*, car « l'intelligence angélique et l'intelligence divine ont dès l'abord une connaissance totale et adéquate de leur objet ³ » ; mais l'intellect humain étant très imparfait ne l'acquiert que d'une manière successive, c'est-à-dire qu'elle perçoit d'abord divers aspects d'un objet ; puis par la division des parties et leur comparaison elle porte sur eux un jugement.

Il en est de même du *second point* ⁴. — Un jugement instinctif ou sans comparaison entre les termes serait, en effet, un mouvement aveugle de l'intellect, puisqu'il ne serait pas déterminé par une évidence objective, ni fondé sur l'expérience. Or — 1. la certitude des jugements ne peut venir d'un instinct aveugle : une telle opinion ouvrirait la voie au scepticisme. — 2. Il est conforme à la nature de l'intellect de

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 374-379. — 2. *Logique*, p. 34. -- 3. *Sum. Theol.*, p. 1^a, q. 85, a. 5 c. — 4. Farges, *Le Cerveau*, p. 378.

ne pouvoir percevoir que ce qui est, de ne pouvoir être mù que par la lumière des objets. Aussi un jugement instinctif qui percevrait ce qui n'est point, ou jugerait évident ce qui ne l'est pas, serait-il contraire à la nature des choses.

Le *troisième point* est aussi certain. — L'opinion que nous combattons s'appuie sur le postulat des sensualistes qui confondent l'intellect avec les sens ; d'après eux, juger n'est pas autre chose que sentir des relations entre nos sensations. Mais la sensation a pour objet le singulier seulement, tandis que le jugement proprement dit contient toujours des idées universelles. Donc un jugement intellectuel ne peut appartenir en aucune manière aux animaux ; il leur suffit d'un acte d'estimative, qui juge, dans un sens large, du singulier et du concret (n. 69-72).

II

95. L'essence du jugement. — Nous la formulons dans la thèse suivante :

THÈSE

Le jugement est un acte de l'intellect, qui consiste non dans une association, ni dans une comparaison de deux termes, ni seulement dans une appréhension de leur convenance ou de leur disconvenance, mais dans une affirmation de l'une ou de l'autre.

I. — C'est un *acte de l'intellect*, contrairement à l'opinion de Malebranche et de Descartes qui prétendent que tout jugement est un acte de volonté¹. En effet le vrai est l'objet de l'intelligence, comme le bien est l'objet de la volonté. Or l'objet du jugement est le vrai ; juger, c'est reconnaître la vérité ; donc le jugement se rapporte à l'intellect.

Mais, *dira-t-on*, la volonté a le pouvoir de donner ou de refuser son assentiment : c'est donc à elle qu'appartient le jugement.

Réponse. — *Distinguons* la proposition *antécédente* : 1^o la volonté aurait un tel pouvoir dans les jugements immédiats, *nous le nions* : en effet, l'évidence de tels jugements est si éclatante pour l'esprit, qu'elle s'impose à l'intellect, que la volonté le veuille ou non, tout comme en regardant la lumière du soleil, on ne peut s'empêcher de la voir.

2^o Dans les jugements non évidents, nous *distinguons de nouveau* : le jugement peut être, il est vrai, un acte *impéré* de la volonté, nous le

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 377.

conc. ; il est un acte *accompli* par la volonté, nous le *nions*. Dans ce cas, la volonté a une triple influence sur l'intellect ; — elle l'applique à l'objet à considérer ; — elle le détourne de la considération des motifs opposés ; — enfin elle l'incline à adhérer lorsque l'évidence intrinsèque est absente, comme par ex., dans l'acte de foi, dans les opinions ; mais c'est l'intellect seul qui adhère.

II. — Le jugement ne consiste pas *dans une association*, comme le veulent Bain et les positivistes. Deux idées peuvent, en effet, s'associer, sans qu'il se produise aucun jugement, comme dans le cas, par ex., où le chien associe les images de feu et de douleur, sans pouvoir prononcer un jugement.

III. — Il ne consiste pas non plus *dans une comparaison d'idées*, comme le prétendent les partisans de Locke. La comparaison, en effet, est un acte de l'esprit dirigeant son attention sur plusieurs objets et recherchant leurs relations. Il est vrai que le jugement suppose une comparaison ; mais celle-ci pourrait se prolonger longtemps sans jamais aboutir au jugement, si la convenance ou la disconvenance n'était pas aperçue.

IV. — Il ne consiste pas davantage *dans la seule appréhension de la convenance ou de la disconvenance*, car, dans une appréhension complexe, comme dans une appréhension simple, il n'y a pas encore cette affirmation ou cette négation de l'esprit, qui fait un jugement complet.

V. — Il faut donc qu'il se trouve *dans l'affirmation d'une convenance ou d'une disconvenance*, aperçue entre le sujet et l'attribut. De fait, le nom de jugement est donné à bon droit à ce qui le parfait ou en est la forme. Or, dès qu'un lien est affirmé entre le sujet et l'attribut, on a un jugement au moins d'opinion, qui est le repos et la perfection de l'intelligence.

Mais, comme on le voit, l'*assentiment* de l'intelligence peut être donné, malgré la volonté ; par suite, il diffère entièrement du *consentement* ou de la complaisance de la volonté.

III

96. Si la raison est une faculté distincte de l'intellect : —

Parmi les anciens, comme parmi les modernes, certains philosophes se sont trompés sur la *nature* de la raison, par ex., les matérialistes, les positivistes, les sensualistes (n. 86) et aussi les averroïstes (n. 91).

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 27, a. 1 — et q. 85, a. 5. — Farges, *ouvr. cité*, p. 379.

— Nous les avons réfutés ; mais il nous reste à discuter l'opinion de certains spiritualistes, qui voudraient distinguer la raison et l'intelligence ; et l'opinion des kantistes qui distinguent la raison *pure* et l'intellect, et même la raison *spéculative* et la raison *pratique*. Contre eux, voici notre

THÈSE

De l'intellect ou intelligence ne diffèrent ni la raison, ni la raison supérieure et la raison inférieure, ni la raison spéculative et la raison pratique.

I. — Nous avons dit *l'intellect ou l'intelligence* : car c'est tout un, d'après l'usage commun : ou, si l'on veut, il n'y a entre eux qu'une différence de puissance et d'acte ; l'intelligence d'une chose est l'acte de l'intellect ¹.

II. — *De l'intellect ne diffère pas la raison* ². — On appelle raison la faculté qui compare deux idées au moyen d'une troisième : or dans tout cela nous ne trouvons pas d'objet nouveau formellement distinct ; c'est toujours un objet idéal, immatériel : la raison n'est donc pas une puissance nouvelle, mais une simple fonction de l'intellect. Par suite, c'est une même faculté qui, après avoir posé les prémisses, en tire la conclusion ; comment, en effet, une faculté qui ignorerait les prémisses, pourrait-elle en tirer la conclusion ?

III. — Ni la *raison supérieure et la raison inférieure* ne sont des puissances différentes ³. Car « la raison supérieure est celle qui s'applique à la contemplation des réalités *éternelles*, ou veille aux intérêts *éternels* ; et la raison inférieure est celle qui s'applique aux objets *temporels* ». Celle-ci, par ex., découvre que tout bien, qui se trouve dans les créatures, doit être aimé ; celle-là s'élevant à la raison suprême du bien, comprend que le souverain Bien doit être souverainement aimé. — Il est vrai que dans l'ordre de leur découverte, la connaissance de la vérité dans les objets finis et contingents, précède chronologiquement la contemplation de la vérité dans ses principes absolus et infinis, mais c'est toujours la même raison « qui passe par le terme moyen pour parvenir au terme final ».

IV. — Relativement à la pratique, la raison se distingue

1. *Sum Theol.*, *ibid.*, a. 40. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 79, a. 8. — Kleutgen, *Phil. scol.*, tom. I, 292, 300. — 3. *Sum Theol.*, *ibid.*, a. 9.

en raison *spéculative*, *spéculativo-pratique* et *pratique*. La raison purement spéculative contemple la vérité, sans aucun égard à la pratique ; par ex., quand nous disons, deux et deux font quatre. La raison spéculativo-pratique étudie les principes généraux, qui règlent nos actes ; tels que les préceptes : « tu ne voleras pas, tu ne tueras pas, tu ne diras point de faux témoignage. » La raison purement pratique nous dicte ce qu'il faut faire actuellement et ce qu'il faut éviter ; par ex., nous n'avons pas le droit de voler la bourse de Jean ; Paul fait mal en faisant un faux témoignage contre Alexis. Mais que l'intelligence ne rapporte pas à la pratique la vérité qu'elle saisit, ce n'est là qu'un accident dans la considération de la vérité, et cela ne constitue point un objet essentiellement différent, ni par suite des puissances différentes. Donc la raison spéculative et la raison ne diffèrent pas réellement.

Un exemple éclaircira toutes ces idées : l'intellect saisit par intuition dans les objets contingents les notions d'effet et de cause ; — par un jugement il saisit le principe : « il n'y a pas d'effet sans cause » ; — ensuite la raison inférieure par une marche discursive et au moyen de l'induction, reconnaît dans les phénomènes changeants des effets qui supposent une cause, et elle nous conduit à leur première cause ; — la raison supérieure à son tour conclut que la cause première de toutes choses est l'être infini, immuable, nécessaire, etc. ; — puis nous en déduisons diverses conséquences soit spéculatives ; par ex., Dieu est le créateur du monde ; — soit spéculativo-pratiques, par ex., il faut rendre un culte à Dieu ; — soit entièrement pratiques ; par ex., cette prière est agréable à Dieu, etc., etc.

IV

97. Théorie abrégée de la conscience psychologique. —

Elle peut être définie : *le témoin des opérations immatérielles et présentes de notre âme*. Elle est le *témoin* des opérations, et par là elle diffère de la conscience morale qui juge de leur moralité ; — des opérations *immatérielles*, par où elle se distingue de la conscience sensible : — et des opérations immatérielles *présentes*, et c'est ainsi qu'elle diffère de la mémoire intellectuelle.

De là on peut conclure à la nature, à l'objet et aux limites de cette conscience.

A. — *Nature* : elle n'est pas une faculté distincte de l'intelligence, contrairement à l'opinion des modernes disciples

de Reid, qui prétendent que la conscience est une faculté spéciale par laquelle nous percevons les phénomènes, soit de sensation, soit d'intellection. Mais les opérations d'une faculté ne requièrent une autre faculté pour les percevoir, qu'autant qu'ils ne peuvent être perçus par cette faculté même ; or l'intellect peut percevoir ses propres opérations, et parce qu'elles sont immatérielles, et parce qu'une faculté immatérielle peut se réfléchir sur elle-même ; donc l'intellect a conscience de ses opérations par un acte intellectuel.

B. — *Objet* : il est double, direct et indirect. L'objet direct, ce sont toutes les opérations immatérielles et elles seules, qui, en tant qu'immatérielles, sont directement saisissables par l'intellect. L'objet indirect, c'est ou bien le sujet pensant ou bien les opérations organiques. D'abord le sujet pensant, parce que l'action étant inséparable de l'agent, l'intellect, en saisissant directement les actions du moi, ne peut ne pas percevoir indirectement le moi lui-même (Log., n. 200). Ensuite les opérations des sens sont connues par une réflexion improprement dite, ou un retour de l'intellect sur les sensations qui sont la matière de ses abstractions (n. 90).

C. — *Limites* : elles sont réelles, car la conscience ne saurait atteindre : a) *Ni la nature même de l'âme*, comme le voudraient Vacherot et les Cartésiens : elle n'est connue que par un raisonnement, non par le simple témoignage de la conscience (Log., n. 212, II).

b) *Ni le monde extérieur*, comme le prétend Hamilton : à chacun son rôle, en effet ; or, comme notre corps n'est perceptible qu'au sens intime, de même les corps extérieurs ne le sont qu'aux sens externes.

c) Enfin, *de fait*, elle n'atteint pas tous les états de l'âme spirituelle. Sans doute, l'intellect a toujours la puissance de percevoir ses opérations ; pourtant, de fait, il ne les perçoit pas toutes. Ainsi s'expliquent les distractions, les extases, etc. « On peut donc penser sans savoir que l'on pense. Un fait psychique n'est donc pas nécessairement un état de conscience quoiqu'il soit toujours un état d'âme¹ » (n. 60).

¹ Farges, *Le Cerveau*, p. 394.

V

98. Théorie abrégée de la mémoire intellectuelle. —

Elle se définit : *le pouvoir par lequel l'intellect conserve les idées des objets, et par elles rappelle les connaissances passées et les reconnaît comme passées.* — De cette définition tirons quelques notions sur sa nature, son existence et son exercice.

A. — *Nature.* — La mémoire intellectuelle *n'est pas une autre puissance que l'intellect.* « En réalité son objet n'est pas autre que l'objet de l'intellect : à savoir la vérité immatérielle et intelligible ; c'est, en effet, à la puissance passive qu'il appartient de conserver comme de recevoir ¹. »

B. — *Existence.* — La mémoire, avons-nous dit, a une triple fonction : à savoir de conserver, de reproduire et de reconnaître les idées des objets. Trois choses dont est capable la mémoire intellectuelle, comme la mémoire sensible.

Elle a la *première* fonction ; l'intellect est, en effet, « d'une nature plus stable que le sens ; d'où il suit qu'en lui les espèces peuvent mieux se conserver que dans la partie sensible ». Bien plus, les agents matériels de destruction, ne pouvant avoir prise sur l'intellect, les espèces intelligibles ne peuvent être endommagées. Il ne reste donc pour elles aucune cause directe de destruction.

Elle a aussi la *deuxième* fonction : chacun de nous, en effet, a conscience de connaître de nouveau beaucoup d'idées pour les avoir déjà eues ; mais cette reconnaissance ne peut avoir lieu qu'au moyen de leur reproduction dans la mémoire intellectuelle, et non dans la mémoire sensitive, qui n'a pour objet que les souvenirs des objets sensibles ².

Elle a enfin la *troisième* fonction ; en effet, l'intellect reconnaît ses idées comme passées, non pas en raison de leur objet, qui est abstrait des conditions de lieu et de temps, mais en raison de l'acte intellectuel, qui « est un acte particulier situé à tel ou tel moment », en ce sens qu'on peut dire d'un homme qu'il pense maintenant, qu'il a pensé hier ou qu'il pensera demain.

C. — *Exercice.* — Nous savons que l'intellect passif sans espèce intelligible resterait à l'état de puissance, il en serait

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 7. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6.

de même de la mémoire intellectuelle, si les espèces intelligibles ne la faisaient sortir de son état passif et habituel.

Or — a) les espèces sensibles ne peuvent agir *directement* sur l'intellect ; elles sont, en effet, organiques et matérielles. Donc une espèce intelligible peut seule réveiller les autres espèces endormies dans la mémoire, qui s'associeront avec elle et entre elles, suivant la loi de l'association des idées (n. 67).

b) *Indirectement* toutefois, tout ce qui influe sur l'exercice de l'imagination et de la mémoire sensibles, influe parallèlement sur la mémoire intellectuelle. C'est un fait établi, par ex., que la perte des images sensibles, ou une perturbation du cerveau entravent l'exercice de la mémoire intellectuelle.

ARTICLE II.

De l'Appétit rationnel ou Volonté.

C'est par l'intellect que nous pouvons atteindre l'être en tant que *vrai* ; mais c'est par une autre faculté que nous l'atteignons en tant qu'il est *bon* : et cette faculté se nomme appétit rationnel ou volonté. Nous en ferons une double étude : l'une aura pour objet la *Volonté en général* ; l'autre sa puissance propre qui est la *Liberté*.

§ I. — *La Volonté humaine en général.*

Quatre points à étudier sous ce titre général, à savoir *la nature, l'objet, les moteurs et les actes* de la volonté.

I. *Nature de la volonté.*

99. *Nature de la volonté ; son existence chez l'homme.*

A. — S. Thomas en donne cette courte définition : « c'est un appétit rationnel ». Un appétit, c'est le genre de la définition ; — un appétit rationnel, c'est la différence spécifique. En voici une définition plus développée : c'est *une faculté inorganique capable de rechercher un bien connu par l'intellect*.

1^o C'est une *faculté* : par suite elle diffère de l'inclination ou appétit naturel (n. 24, 74) : elle suppose, en effet, une connaissance, aussi est-elle appelée appétit *élicite*.

2^o C'est une faculté *inorganique* ; aussi bien, comme l'intellect, a-t-elle rapport à la vie intellectuelle.

3° C'est la faculté *de poursuivre un bien*... Il y a donc entre la volonté et l'intellect une différence spécifique : en effet, quoiqu'ils n'aient qu'un seul et même objet matériel, ils le saisissent néanmoins sous des formes spécifiquement différentes ; l'intellect atteint l'être en tant que vrai, et la volonté poursuit l'être en tant qu'il est bon.

4° Mais elle poursuit un bien *connu par l'intellect*, et c'est ce qui la distingue de l'appétit sensitif. En vérité, *il n'y a d'appétit que pour le bien*¹, mais directement et de par leur nature propre, l'appétit sensitif recherche un bien sensible, et la volonté un bien rationnel.

B. — Qu'il y ait dans l'homme *une vraie volonté*, c'est ce qu'on prouve sans peine, avec S. Thomas, contre ceux qui confondent l'appétit sensitif et l'appétit rationnel. En réalité, dit-il, « les mobiles se distinguent d'après les moteurs² » ; or l'appétit est une puissance passive ou un mobile, et les biens qui l'attirent sont ses moteurs. Donc, s'il y a deux sortes de biens qui attirent, il y aura aussi deux sortes d'appétits. — Il en est ainsi, dit Liberatore : « L'homme doit avoir un double appétit. Par l'appétit sensitif, nous partageons les désirs sensibles de la brute ; par l'appétit intellectif, nous participons aux affections spirituelles des anges, et nous devenons ainsi une fois de plus l'image de Dieu par voie d'amour³ ».

99 bis. La volonté est une faculté inorganique. — La preuve en est dans *la parité de la volonté et de l'intellect*. En effet, la faculté appétitive est une suite de la faculté cognitive, et de même genre qu'elle ; la volonté est donc inorganique comme l'intellect. — Cette conséquence est confirmée, — soit parce que la volonté, comme l'intellect, a un objet immatériel, savoir le bien rationnel, — soit parce qu'elle peut se réfléchir sur elle-même et vouloir qu'elle veuille, — soit enfin parce qu'elle domine souvent sur le corps et les organes, loin d'en suivre les vicissitudes (n. 150).

Une preuve spéciale en est fournie par la *liberté*. Toute faculté organique, en effet, est nécessairement déterminée par son objet, comme l'expérience le prouve ; or une faculté déterminée par son objet ne jouit point de liberté ; donc, ou bien la volonté n'est pas libre, ou bien elle est inorganique.

1. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ, q. 8, a. 1. — 2. S. Thom., *De anima*, L. III, text. 54. — 3. Liberatore, *Le composé humain*, ch. V, a. 7.

II. *Objet de la volonté.*

100. Quel est l'objet de la volonté humaine ?

THÈSE

La volonté peut se porter vers tout objet que lui propose l'intellect comme un bien, si ce bien lui convient.

A. — Elle peut se porter vers *tout objet proposé par l'intellect*. — En effet, d'une part, la volonté n'est pas une faculté cognitive, mais une faculté appétitive : or une faculté appétitive suppose quelque connaissance, d'après le principe : « Il n'y a pas de désir de ce qu'on ignore : on ne veut rien qu'on ne le connaisse déjà. » Donc la volonté suppose nécessairement une connaissance. — D'autre part, cette faculté se porte directement vers le bien immatériel, et même absolu ; mais ce bien n'est connu que par l'intellect : donc l'objet de la volonté est tout ce que lui propose l'intellect.

Par conséquent, l'*objet matériel* de la volonté est tout être sans exception, puisque la volonté suit l'intellect : d'où il ressort que l'objet matériel des deux facultés est le même.

B. — L'*objet formel* de la volonté est tout ce qui lui est proposé *en qualité de bien*. En réalité, chacun a conscience de ne rien poursuivre qui ne lui soit proposé en qualité de bien ; d'où il suit, comme on dit, que « le mal ne saurait être objet direct de volonté ». — En cela rien d'étonnant, puisque, selon la remarque de S. Thomas, la volonté, comme « toute chose, en tant qu'elle est être et substance, est un bien. Or l'être n'a d'inclination que pour un objet semblable à lui-même et aimable. Aussi est-il nécessaire que toute inclination ait pour objet un bien ¹ ».

Nous avons dit : c'est tout ce qui est proposé en qualité de bien.

1^o Cela est vrai, que le bien soit *réel*, ou qu'il soit seulement *apparent* (Ont., n. 63) : c'est pour cela que nous pouvons désirer un objet mauvais en lui-même, le péché ou la mort, par ex., car « l'apparence du bien est souvent trompeuse ² ».

2^o Il en est ainsi, que l'objet voulu soit fin ou *objet principal de volition*, ou qu'il soit moyen par rapport à une fin, c'est-à-dire *objet secondaire de volition*, car la qualité de bien se retrouve dans l'un et l'autre cas. Or, dit S. Thomas, « une faculté tend vers tout être où se retrouve

1. *Sum. Theol.*, 1a 2a, q. 8, a. 1, c. — 2. *imitation de J.-C.*, L. III, c. 54.

en quelque manière la qualité de son objet propre : c'est ainsi que la vue s'applique à tous les objets qui participent d'une manière quelconque à la couleur¹ ».

C. — Enfin l'objet est un bien *qui convient à la volonté*, d'après cette pensée d'Aristote : « Le bien est susceptible d'être aimé, pourvu qu'il soit notre bien propre². » De fait, toujours et invinciblement nous cherchons, non pas un bien *en général*, mais un bien que nous pouvons aimer et faire *notre*, au moins de quelque manière implicite et indirecte, comme l'expérience universelle le prouve (n. 106).

101. Conséquence : l'intellect est une faculté plus élevée que la volonté. — Il en est ainsi, contrairement à l'opinion des scolastiques qui soutiennent la supériorité de la volonté, sous prétexte que l'amour de Dieu vaut mieux que sa contemplation, et la possession du but mieux que sa simple connaissance.

Notre thèse ressort : — *a*) de l'objet des deux facultés. Cette faculté est plus haute, qui par elle-même se rapporte à un objet plus noble ; or l'intellect par lui-même se rapporte à l'absolu, tandis que la volonté à ce qui nous convient ; donc l'intellect est une puissance plus élevée que la volonté. — *b*) De leur *dépendance*. La faculté qui dans le même ordre est par elle-même la première et se trouve le moteur de l'autre, est assurément la plus noble : or l'intellect dans l'ordre intellectuel prime la volonté, et par suite en est indépendant ; il est aussi le moteur de la volonté qui est mue par la qualité de bien perçue par l'intellect, tout comme un mobile passif est mû par un moteur actif... donc *ordinairement* l'intellect est plus élevé. — Nous disons *ordinairement*, car l'objet de la volonté se trouve parfois plus élevé que l'objet de l'intellect ; c'est ainsi que l'amour de Dieu qui atteint Dieu lui-même vaut mieux que sa connaissance purement idéale³.

III. Moteurs de la volonté⁴.

Certaines causes poussent la volonté à agir, d'autres l'excitent à produire tel acte plutôt que tel autre ; il y a donc des *causes d'exercice* de la volonté, et des *causes de spécification* de son acte.

102. Les moteurs de la volonté dans son exercice. —

A. — Il est nécessaire qu'il existe quelque moteur de la volonté pour la mettre en exercice. En effet, tout ce qui n'est pas toujours en acte, doit être amené par un moteur de la puissance à l'acte : or la volonté n'agit pas toujours, elle se trouve

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 8, a. 2 et 3. — 2. *Eth.*, c. 8. — 3. *Sum. Theol.*, q. 82, c. 3, o. — 4. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 9.

parfois à l'état de puissance ; il est donc nécessaire qu'elle soit déterminée à l'action par quelque moteur.

B. — Il y en a trois : le bien, la volonté et Dieu.

a) Le *bien* en général meut la volonté, comme cause finale, car toute puissance passive est mue ainsi par son objet ¹.

b) La *volonté* se meut elle-même, comme cause efficiente, car « une fois qu'elle veut la fin, elle s'excite elle-même à vouloir les moyens qui se rapportent à cette fin » ; en cela elle est la maîtresse de son acte, et il lui appartient de vouloir et de ne pas vouloir ceci ou cela, comme nous le prouverons (n. 110) ².

c) *Dieu* meut aussi la volonté, en tant qu'universel moteur vers le bien en général, qui est la fin de la volonté : et en réalité, sans cette motion, la volonté ne pourrait passer de la puissance à l'acte en vue d'une fin, ni par suite se mouvoir elle-même en vue des moyens pour atteindre cette fin ³.

103. Conséquence : Dieu est le premier moteur de la volonté. — En effet, d'après ce qui vient d'être dit, il faut un moteur, sous l'action duquel la volonté commence à vouloir sa fin, au moment où elle est encore en puissance, c'est-à-dire, soit au premier instant de la vie raisonnable, soit à chaque nouvelle volition d'une nouvelle fin. Mais quel est ce moteur ? C'est ou la volonté elle-même, — ou une autre faculté humaine, — ou un corps extérieur, — ou un esprit, — ou Dieu lui-même : or ce ne peut être aucun des quatre premiers objets : c'est donc Dieu seul.

Ce n'est pas la volonté. En effet, la puissance ne se fait pas passer elle-même à l'acte (Ont., n. 165 bis).

Ce n'est pas une autre faculté. En dehors de la volonté, toute autre faculté humaine ou bien est organique, et dans ce cas elle ne peut faire impression sur la volonté spirituelle, ou inorganique, et alors ce serait l'intellect ; mais l'intellect n'agit sur la volonté que par manière de cause finale, pour spécifier son acte, et non comme cause motrice.

Ce n'est pas non plus un corps. Il est impossible qu'un corps, soit terrestre, soit céleste, ait une action directe sur la volonté et l'intellect ⁴.

Ce n'est pas un esprit, à moins que ce ne soit Dieu lui-même. En effet l'ange n'est pas tellement supérieur à la volonté humaine, qu'il en soit le maître. D'autre part, le mouvement de la volonté lui est naturel, ou intrinsèque ; or « un mouvement naturel ne peut avoir pour cause qu'un être qui soit en quelque manière cause de la nature ». Donc, Dieu seul peut mouvoir la volonté.

1. *Sum. Theol.*, 1a 2^e, q. 9, a. 4. — 2. *Sum. Theol.*, *ibid.*, a. 3. — 3. *Sum. Theol.*, *ibid.*, a. 6. — 4. *Sum. Theol.*, *ibid.*, a. 5.

104. Les moteurs de la volonté pour la spécification de son acte. — A. — Parce que la volonté ne veut pas toujours le même objet, il est nécessaire qu'une cause l'applique à tel ou tel acte, c'est-à-dire à des actes spécifiquement différents. En effet, tout être indéterminé et indifférent par rapport à plusieurs objets, a besoin d'une détermination spéciale pour faire un acte plutôt qu'un autre.

B. — Or de tels moteurs sont un bien particulier, l'appétit sensitif et l'intellect.

a) *Un bien particulier*, car la diversité formelle des biens spécifie les opérations, et leur diversité matérielle les multiplie.

b) *L'appétit sensitif*, au moins indirectement ; car « dans la mesure où l'homme se trouve dans tel ou tel état passionnel, tel bien aura un attrait qu'il n'aura plus, lorsqu'il sera en dehors de cet état passionnel ¹ ».

c) Enfin *l'intellect*, qui présente différents biens au choix de la volonté : « cela seul, en effet, est voulu qui est d'abord connu ² ».

Corollaire. — Il s'ensuit que la *racine* prochaine de la volonté est l'intellect. La racine prochaine de la volonté, en effet, n'est pas autre chose que la raison pour laquelle elle peut poursuivre des biens différents. Or telle est la connaissance intellectuelle ou idéale ; car si « la volonté peut se porter sur différents objets, c'est parce que la raison peut avoir diverses conceptions du bien ³ ». — L'intellect est donc la racine ou la cause prochaine de la volonté.

IV. *Les Actes de la volonté.*

Les volitions présentent une très grande variété ; nous n'étudierons que les principales, surtout l'*amour*, le *sentiment*, le *plaisir* et la *douleur*.

105. Diverses espèces d'actes de la volonté humaine. —

1^o Division en raison de leur *principe*. — Dans un sens très large, on peut appeler « humains » tous nos actes, c'est-à-dire l'exercice de n'importe quelle faculté, même du composé humain, par ex., la sensation ; — mais dans un sens rigoureux, on n'appelle « actes humains » que ceux qui sont volontaires

1. *Sum. Theol., ibid., a. 2.* — 2. *Sum. Theol., ibid., a. 1.* — 3. *Sum. Theol., ibid., q. 17.*

ou procèdent de la volonté. Tous les autres, dans le langage de l'Ecole ne sont que des « actes de l'homme », *actus hominis* ¹.

Un acte volontaire peut être *élicite* ou *impéré*. L'acte élicite est celui qui procède directement de la volonté même, en sorte qu'il est exercé immédiatement par elle et reçu en elle, par ex., l'acte de choisir, de consentir. L'acte impéré est celui qu'accomplit n'importe quelle autre faculté, sous l'empire de la raison et la motion de la volonté libre, par ex., l'acte de châtier son corps pour faire pénitence. Car commander est essentiellement un acte de la raison, mais la raison ne commande que « sous l'influence la volonté » ².

2^o Division en raison de la *manière* dont la volonté poursuit le bien. Un acte de la volonté est *nécessaire* ou *libre*, selon que, dans des conditions données, elle peut à son gré le produire ou ne pas le produire. Il y a, en effet, plusieurs éléments dans l'acte libre, à savoir l'assignation d'une fin dernière, le conseil ou la délibération dans le choix des moyens qui ne sont pas requis pour un acte nécessaire ou spontané.

3^o Division en raison *des objets*. Le bien poursuivi par la volonté peut être fin ou moyen, c'est-à-dire bon en lui-même ou en vue d'un autre bien. De là, différents actes ou mouvements de la volonté : il est clair, en effet, que l'homme peut avoir successivement de la fin une simple *volition*, une *intention* mêlée de désir, ou la possession accompagnée de *jouissance*. Et quant aux moyens d'y arriver, il les *choisit* d'abord, *approuve* ceux qui lui plaisent et *s'applique* enfin à les mettre en œuvre ³. Il y a donc six actes principaux.

106. Nature de l'amour ; ses diverses espèces. —

A. — L'*amour* en général peut être appelé : « une appétition ou volition », ou bien : « l'union de l'appétit avec un objet qui lui convient ». Mais, à parler strictement, ce n'est pas un acte quelconque de volonté vers le bien qu'on appelle amour, mais l'*union affective de la volonté avec un bien connu*.

Nous disons *union*, parce qu'il ne peut exister de véritable amour sans une certaine union avec son objet. On ajoute *affective*, soit parce que tout amour comporte une certaine complaisance et délectation de l'âme, soit parce que dans la vie présente assez souvent l'amour est seulement affectif et

1. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ, q. 6, a. 1, 2, 4, 5. — 2. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ, q. 17, a. 1, c. — 3. *Sum. Theol.*, 1^a 2^æ, q. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

n'atteint point effectivement son objet ; par suite, cet amour seulement commencé est plutôt appelé désir.

Aussi bien S. François de Sales, qui tient le premier rang parmi les psychologues du divin amour, assigne-t-il cinq parties ou éléments à l'amour, lorsqu'il dit : « La vraie essence de l'amour consiste en mouvement et escoulement du cœur, qui suit immédiatement la complaisance, et se termine à l'unyon ». — « L'amour... est comme un bel arbre, duquel la racine est la convenance de la volonté au bien ; le pied en est la complaisance ; sa tige, c'est le mouvant ; les recherches, poursuites et autres efforts, en sont les branches ; mais l'unyon et la jouissance est le fruit ¹. »

B. — L'amour en général peut se distinguer, — en raison *du sujet*, en amour sensuel et amour spirituel : — au point de vue *de la fin*, en amour naturel et amour surnaturel ; — au point de vue *de l'objet* formel, en amour de concupiscence, de bienveillance et d'amitié.

On appelle amour de *concupiscence*, celui par lequel nous tendons au bien dans la mesure où il est notre bien ; par ex., aimer Dieu, parce qu'il sera au ciel notre récompense. — Dans l'amour de *bienveillance*, nous aimons le bien en tant qu'il est bon et aimable en lui-même ; ainsi aimer Dieu parce qu'il est souverainement parfait. — Dans l'amour *d'amitié* enfin, nous aimons un ami, non pas seulement comme bon en lui-même, mais encore parce qu'il paye de retour notre affection. « Pour qu'il y ait amitié, dit S. Thomas, une certaine affection commune est requise ; l'ami est un ami pour son ami. Or une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une communication de biens. Si donc il existe une communication de l'homme à Dieu, par laquelle Dieu nous fait part de sa béatitude, sur cette communication doit s'établir une amitié ². »

Remarque. — Les auteurs discutent entre eux sur le point de savoir *si tout amour*, dans l'état de la vie présente, *implique* au moins implicitement l'amour de *concupiscence*. — Voici notre pensée.

L'homme aime toujours un objet qui lui plaît ; mais il ne s'ensuit pas que l'amour de bienveillance se résolve en amour de concupiscence : car il y a deux sortes de complaisance : l'une d'utilité propre et égoïste, et l'autre d'honnêteté ; or si le bien que nous voulons à un ami convient à notre nature généreuse, c'est là à la fois un sentiment qui est désintéressé et qui nous plaît. L'habitude de l'amour pur, excluant toute concupiscence serait un état violent qui répugne à la nature de l'homme ; mais un acte particulier de cet amour n'est pas impossible.

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. 1, c. VII. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 23, a. 4.

107. Le cœur : le sentiment. — A. — Souvent l'amour sensible est, par métaphore, appelé le cœur, et dans ce sens l'amour et le cœur peuvent avoir la même définition. — Rien d'étonnant, puisque le cœur non seulement est la source de la chaleur vitale, et l'organe « qu'on ne saurait frapper sans donner la mort », mais encore le symbole de l'amour, et même, aux yeux du vulgaire, le siège des passions et de l'appétit sensitif ¹ (n. 76).

B. — Le *sentiment* désigne d'ordinaire l'affection résultant des deux appétits, mais surtout de l'appétit rationnel ; tandis que la sensation n'est l'affection que de l'appétit sensitif : « On dit bien indifféremment, par ex. : « la sensation ou le sentiment de la souffrance », mais personne ne dira : « la sensation de la joie ». On dit : « le sentiment de la joie ». — Le sentiment naît dans la volonté en présence d'un bien rationnel, la sensation ou l'émotion naît dans l'appétit sensitif au contact d'un bien ou d'un mal sensibles.

Corol. — Les auteurs contemporains, qui ont traité de l'amour et du cœur, ont souvent des doctrines incomplètes et erronées.

1. Signalons Th. Jouffroy qui a essayé de ramener tous les mouvements du cœur et toutes les passions à six, à savoir : la dilatation (joie) et la contraction (tristesse), l'expansion (amour) et la concentration (haine), l'attraction (désir) et la répulsion (aversion). Puis il divise l'amour en égoïsme, amour conjugal et amitié.

2. Plus grossière encore est la théorie des positivistes. D'après eux le sentiment amour correspond à un mouvement « en spirale dextre » des molécules du cerveau, et le sentiment haine à un mouvement « en spirale senestre ». Aussi dans l'amour, ils ne recherchent que la sensation matérielle et la jouissance qui y est attachée.

108. Conséquence : la théorie du plaisir et de la douleur ².

A. — *Le plaisir est le repos dans le bien saisi et réellement possédé*, tandis que la douleur est l'inquiétude qui résulte pour l'appétit, du mal rencontré et souffert (n. 78). Ceci est vrai de l'appétit rationnel aussi bien que de l'appétit sensitif : l'union de l'appétit avec un bien produit une émotion agréable, l'union avec un mal une impression pénible, impression plus ou moins transitoire.

1. S. Franç. de Sales, *ouvr. cité*, L. I, c. 6. — 2. Farges, *Le Cerveau*, p. 412-428. — Aristote, *Morale à Nicomaque*, X, 5. — Gardair, *Les passions et la volonté*, 117-193. — Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*. — Rabier, *Psych.*, 471-482. — Mercier, *Psych.*, n. 179-183.

B. — Le *sujet* du plaisir ou de la douleur est donc proprement l'appétit : « La douleur comme le plaisir, dit S. Thomas, est situé dans l'appétit intellectuel ou sensitif. » Cependant n'importe quelle autre faculté, étant portée par un appétit naturel vers son objet (n. 24), peut avoir avec lui des rapports agréables ou désagréables, et par suite, pourvu qu'elle soit consciente, devenir le sujet de douleur et de plaisir ; ceux-ci sont alors appelés par Aristote *épiphénomènes*. C'est ainsi que nous parlons des plaisirs de la vue, de l'intelligence, ou des douleurs des muscles et de l'estomac, lesquels causent aussi par contre-coup du plaisir ou de la douleur dans les facultés appétitives.

C. — Il y a deux *espèces* de douleurs et de joies : les unes sont spirituelles, les autres sensibles, selon qu'elles ont un objet spirituel ou un objet sensible, ou encore suivant qu'elles résident dans le sens ou dans l'esprit. Ainsi le remords de conscience et le mal de tête ne sont pas du même ordre.

D. — La *cause* de ces phénomènes est en général la présence d'un bien ou d'un mal, non seulement dans l'appétit, mais aussi dans les autres facultés ; dans toutes, en effet, il peut y avoir une bonne et une mauvaise manière d'être, résultant de leur exercice convenable ou désordonné. Or « par la volonté, dit S. Thomas, nous n'aimons pas seulement les objets qui se rapportent à la volonté, mais encore les objets relatifs à chacune de nos puissances, la connaissance du vrai, par ex., objet de l'intellect ¹. » Il y a donc autant de principes de plaisir et de douleur qu'il y a d'exercices ou d'opérations des facultés.

E. — Il n'y a qu'une *condition* de douleur ou de plaisir, à savoir que l'état bon ou mauvais de nos facultés soit perçu par la conscience, sans laquelle la douleur et le plaisir seraient dans nos facultés comme n'existant pas. Voilà pourquoi un sommeil profond met fin à toute joie comme à toute douleur.

F. — Enfin l'*importance* de la douleur et du plaisir, vient de ce qu'ils sont d'ordinaire le critère d'une action normale, un excitant à produire une nouvelle action semblable, et comme un commencement de rémunération, tout au moins d'après les lois générales de la nature.

1. *Sum. Theol.*, 1^a 2^e, q. 10, a. 1, c.

La conclusion de toutes ces considérations sera de constater l'erreur des philosophes modernes, qui attribuent à la sensibilité, comme à une faculté spéciale, le plaisir et la douleur, alors que ce sont des états communs à chacune de nos facultés.

§ II. — *La Volonté libre.*

Trois points à traiter sur la liberté : *sa nature, son existence, la racine d'où elle vient.*

I. *Nature de la liberté.*

109. Nature de la liberté en général : ses diverses espèces. — A. — La liberté en général, c'est l'*immunité d'une servitude* ou d'une chaîne : « La liberté, c'est un affranchissement. » Par suite il y aura autant de libertés que de liens dont on peut être affranchi.

B. — Ces liens sont de deux sortes : *physiques* et *moraux*. Dans le premier cas, la liberté serait l'immunité des nécessités physiques, telles que la prison, la mort. Dans le second cas, l'immunité des nécessités morales : d'où résultent la liberté civile, politique, la liberté de pensée, de conscience, des cultes, etc.

En outre, il peut y avoir un double lien physique à l'exercice de la liberté : un lien *extrinsèque*, lorsqu'une cause extrinsèque détermine l'opération, contrairement à l'inclination de la volonté ; un lien *extrinsèque*, si la détermination à tel acte est naturelle et intrinsèque à la volonté. D'où résultent deux sortes de libertés : la liberté de *contrainte*, qui exempte de la violence extérieure, et la liberté de *nécessité*, qu'on appelle aussi libre arbitre, ou simplement liberté.

Or le libre arbitre se divise en trois espèces : la liberté de *contradiction*, par laquelle nous choisissons entre deux contradictoires, comme de lire ou de ne pas lire, de nous promener ou de ne pas nous promener ; la liberté de *contrariété*, ou pouvoir de choisir entre deux contraires, par ex., aimer ou haïr ; enfin la liberté de *spécification* par laquelle nous prenons un parti entre plusieurs d'espèces différentes, par ex., de lire ou de nous promener.

110. L'essence de la vraie liberté ou du libre arbitre. —

A. — Il est évident que l'essence de la vraie liberté est dans

le choix de la volonté ; car d'après le langage courant, celui-là jouit de la liberté qui peut choisir entre deux ou plusieurs partis, et l'on appelle liberté « le pouvoir de choisir un parti entre plusieurs ». — Tel est bien l'avis de S. Thomas : « Le propre du libre arbitre est l'élection. Nous sommes dits libres, en effet, par le fait que nous pouvons accepter un parti, et en rejeter un autre » et encore : « Le libre arbitre n'est que la faculté de choisir ¹. »

B. — Or le libre choix requiert essentiellement une *indifférence* ou absence d'attrait nécessitant, soit dans l'objet, soit dans le sujet. Car si cet attrait était invincible, le choix serait forcé et ne serait plus libre.

Tout d'abord il faut une indifférence *objective* : la volonté serait déterminée de la part de l'objet, si l'intelligence lui proposait un bien « qui serait bon universellement, et à tous points de vue », en sorte qu'il serait impossible de trouver un motif de le refuser. En effet, de même que le moteur cause nécessairement le mouvement dans le mobile, quand la force du moteur dépasse celle du mobile », de même un bien pur de tout mélange égale et dépasse toutes les aspirations infinies de la volonté et l'entraîne nécessairement. Voilà pourquoi le bien en général, le bonheur, en tant que tel, est un objet vers lequel la volonté tend nécessairement. Pareille chose est vraie des moyens absolument nécessaires à l'obtention de cette fin.

Il faut aussi une indifférence *subjective* : si la volonté, en effet, était déjà invinciblement déterminée à tel parti à l'exclusion de tout autre, elle serait totalement dépourvue de la liberté de choisir.

Voilà donc les deux conditions qu'implique la notion de libre arbitre.

111. 1^{re} Conséquence : La liberté est une propriété de la volonté seule. — A. — Elle est une *propriété* de la volonté :

Preuves indirectes : 1^o La liberté n'est pas seulement un *acte*, autrement, « si la liberté méritait le nom d'acte, elle n'existerait pas d'une manière permanente chez l'homme ² », puisqu'un acte est transitoire.

2^o La liberté n'est pas non plus une *habitude acquise* : « car le libre arbitre est naturel à l'homme ³ » ; ni une *habitude naturelle*, laquelle ne saurait être libre, comme cela est clair pour l'habitude des premiers principes et le désir du bonheur.

3^o La liberté n'est en outre — ni une *faculté organique*, qui par elle-même serait déterminée à un seul acte ; — ni une *faculté exécutive*, puisque l'homme ne peut souvent réaliser ce qu'il veut librement ;

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 1, 2, 3, 4. — 2. *Sum. Theol.*, q. 83, a. 2, ad 1. — 3. *Sum. Theol.*, *ibid.*, c.

— ni enfin une faculté *cognitive*, parce que, étant posées toutes les conditions requises pour leur action, ni le sens, ni l'intellect ne sont libres, c'est-à-dire capables de voir ou de ne pas voir à leur gré, de voir comme noir ce qui est blanc, ou de voir un autre objet que celui qui leur est proposé.

Toutes ces hypothèses écartées, il reste que la liberté soit une qualité propre de la volonté.

B. — La liberté, considérée en soi, appartient à *la volonté seule* ; le propre de la volonté, en effet, est de vouloir, et le propre de la liberté de choisir : mais choisir le bien, c'est vouloir le bien ; donc choisir et vouloir constituent une double fonction de la même faculté relativement au même objet. — Mais nous ne parlons ici que de la nature, et non de la racine même de la liberté ; radicalement, en effet, la liberté est dans la raison, tout comme la volonté est radicalement dans l'intellect : « Il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, dit S. Thomas, par le seul fait qu'il est raisonnable ¹ » (n. 118).

Il s'en suit que l'acte libre appartient à l'homme tout entier, — ce n'est pas un acte de l'intellect seul, qui par lui-même ne peut être libre, — ni un acte de la volonté seule, qui ne peut rien choisir sans l'intellect.

112. 2^e Conséquence : La liberté de contradiction suffit à constituer une vraie liberté. — Ceci revient à dire que *ni la liberté de contrariété, ni celle de spécification, ni la possibilité de changer de projet, ni la faculté de pécher ne sont requises*. En effet, n'est pas requis pour constituer l'essence de la liberté, tout ce sans quoi la volonté est maîtresse de son acte et peut faire un véritable choix. Mais, pour que ces deux résultats soient atteints, aucune des quatre dernières conditions indiquées n'est nécessaire.

I. *La liberté de contrariété n'est pas requise.* — Si, en effet, la volonté peut librement choisir entre deux contraires l'un à l'exclusion de l'autre, pourquoi ne le pourrait-elle pas entre deux contradictoires ? le nombre d'objets est le même dans les deux cas. — Si lorsqu'elle choisit entre le bien et le mal, la volonté est maîtresse de son acte, pourquoi ne le serait-elle pas aussi, quand elle choisit entre agir et ne pas agir ? la

1. Sum. Theol., p. I, q. 83, a. 1.

volonté est vraiment cause et maîtresse de son acte dans l'un comme dans l'autre cas.

II. *La liberté de spécification n'est pas non plus requise*, car la diversité d'objets n'est qu'un élément accidentel et extrinsèque au point de vue de la liberté ; il n'y a rien de moins dans le sujet maître de son acte, qui choisit entre se promener et ne pas se promener, que lorsqu'il choisit entre se promener et rester assis.

III. Il en est de même de la *modification possible de son projet*. — Ou bien, en effet, la première détermination a été libre ou elle ne l'a pas été : dans le premier cas, il y a donc déjà liberté, et le changement de projet n'est pas nécessaire pour constituer son essence ; dans le second, une détermination nouvelle ne sera pas libre non plus, avant que le projet ait pu être de nouveau changé, et ainsi de suite indéfiniment.

IV. Il en est encore de même de la *faculté de pécher*, contrairement à l'opinion des libéraux contemporains. En réalité la liberté de pécher est dans le même rapport avec la liberté, que le pouvoir de se tromper avec l'intelligence : or la faculté de se tromper est une imperfection naturelle, il est vrai, à une intelligence créée, mais ne constitue pas l'essence même de l'intelligence.

Notre thèse est *confirmée* par ce fait que Dieu est immuable dans ses desseins, que les bienheureux dans le ciel sont impeccables, que sur la terre Jésus-Christ ne fut doué dans beaucoup de cas que de la liberté de contradiction, — sans préjudice à leur liberté.

II. *Existence de la liberté.*

113. — Les adversaires et les défenseurs de la liberté ¹. —

A. — Il y a quantité de philosophes, comme les panthéistes, les dualistes, les manichéens, qui rejettent *indirectement* la liberté, parce qu'ils soutiennent un système qui l'exclut ; d'autres rejettent *directement* le libre arbitre, ce sont les partisans du fatalisme ou du déterminisme.

1. Les *fatalistes* invoquent contre la liberté des nécessités extérieures de trois espèces différentes. Les anciens stoïciens et les astrologues de tous les âges, attribuent au Destin ou à l'influence des astres toutes les déterminations de la volonté : c'est là le fatalisme *mythologique*. —

1. Sur cette partie historique voir Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre* ; 1^{re} partie, *L'histoire*, p. 1-271. — Pial, *La Liberté*, 1^{re} partie.

Beaucoup d'hérétiques, par ex., les Calvinistes, les Jansénistes et de nombreux rationalistes soutiennent que la liberté ne peut se concilier avec la prescience de Dieu et le concours divin ; de là vient le fatalisme *théologique*. — Enfin un grand nombre de philosophes aux XVII^e et XVIII^e siècles, par ex., Hobbes, Bayle, Helvétius et Lamettrie, ainsi que beaucoup de sensualistes de notre époque, ont enseigné que rien ne peut arriver sans une cause nécessaire, et qu'il fallait seulement admettre la liberté de contrainte extérieure ; par suite, d'après eux, les libertés civile, politique, religieuse et morale ne sont que des immunités de liens extrinsèques : de là le fatalisme *métaphysique*.

2. Une erreur plus grossière se répand partout depuis quelques années, c'est le *déterminisme*, qui attribue à la liberté une nécessité intrinsèque. Les patrons de ce système font usage du mot de liberté, mais ils en suppriment totalement la réalité, car, disent-ils, la volonté de l'homme est déterminée à agir ou à ne pas agir, soit par les fonctions du cerveau et des organes, — soit par les dispositions du tempérament, — soit par des raisons intellectuelles. De là le déterminisme *mécanique*, *physiologique* et *intellectuel* ¹.

B. — Mais leurs négations sont vaines : en effet, chez tous les hommes et tous les peuples, la notion de liberté reste vivante. Tous les philosophes, en général, si l'on excepte les fatalistes et les récents déterministes, reconnaissent cette même liberté ; or, nous l'avons vu, le consentement des hommes dans une matière de cette importance est infaillible. Mais les raisons sur lesquelles se fonde ce dogme philosophique ne sont pas moins convaincantes, comme nous allons l'établir.

114. L'homme est-il vraiment doué de la liberté d'indifférence ?

THÈSE

L'homme est doué du libre arbitre.

Preuve. — Cette thèse se prouve par la conscience, par la raison et par les conséquences de la doctrine adverse : ce sont là trois arguments invincibles de la liberté.

I. *Preuve de conscience.* — Un fait clairement attesté par le témoignage de la conscience est indubitable. Or la conscience atteste que l'homme est libre, et que cette liberté est soumise à de nombreuses obligations. En effet, au témoignage de l'expérience intime, — avant qu'une détermination soit prise, nous délibérons en recherchant les motifs d'agir ou de ne pas agir ; — durant l'action, chacun se sent libre, par ex.,

1. E. Blanc, *Théorie du libre arbitre*. — 2. Piat, *La Liberté*, 2^e partie, et *Annales de philos. chrét.*, août 1896, p. 457.

au cours de sa lecture ou de sa promenade, il pourrait, à son gré, s'interrompre ; — après avoir commis une faute, nous sentons souvent l'aiguillon du remords, tandis que nous nous félicitons du bien que nous avons fait. — Bien plus, nous pouvons agir ou ne pas agir ; marcher par ex., ou nous asseoir, pour prouver l'existence de notre liberté ; mais ce sont là autant d'expérimentations du libre arbitre, que la conscience atteste dans ces divers cas. Il est donc certain que l'homme possède une vraie liberté de choisir.

II. *Preuve de raison.* — Pour qu'il y ait liberté au sens de la définition, deux conditions sont nécessaires et suffisantes : à savoir que la volonté ne soit mue d'une manière invincible, ni *extrinsèquement* par la nature même de l'objet ; ni *intrinsèquement*, soit par l'intellect, soit par la volonté elle-même. Mais ces conditions sont souvent réalisées.

Les *objets*, en effet, que nous ne considérons pas comme nécessaires, ne peuvent avoir pour nous un attrait nécessaire et invincible. Or il en est beaucoup qui ne nous paraissent ni nécessaires, ni même utiles, et nous laissent indifférents. — D'autre part, l'*intellect*, qui non seulement pénètre l'essence des réalités, mais encore connaît leur rapport avec le bien idéal, peut toujours découvrir dans les objets créés des imperfections et des motifs de refus, « et par suite, à leur sujet, le jugement de la raison va de l'un à l'autre, et n'est pas déterminé par un seul » ¹. — Quant à la *volonté*, elle n'est portée de toute nécessité que vers sa fin, c'est-à-dire la béatitude en général, et aussi les moyens nécessaires à l'obtention de cette fin, mais il n'en est pas de même des objets non nécessaires ou indifférents à sa fin. Donc les conditions du libre arbitre sont souvent réalisées.

III. *Preuve tirée des conséquences fausses du fatalisme ou du déterminisme.* — Si l'on rejette la liberté, toute moralité est détruite par le fait même. Il s'ensuit que « les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines sont choses vaines » ². Par suite, la vertu et le vice, le bien et le mal, le juste et l'injuste ne peuvent être distingués entre eux ; les fondements essentiels de la société hu-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 1. — 2. *Sum. Theol.*, *ibid.*

maine sont détruits, cela est de toute évidence. Il est donc nécessaire que la volonté humaine jouisse d'un véritable libre arbitre.

115. Première série d'objections, tirées de la psychologie ¹.

Obj. I^{re}. — La conscience ne perçoit que les actes de l'âme et non les puissances, « ces causes profondes d'où jaillissent nos actes ». Or la liberté est une puissance. Donc elle ne peut être perçue par la conscience.

Rép. — Laissons *passer la maj.*, car l'action n'étant pas séparée de l'agent, on ne peut percevoir l'un sans l'autre. — *Dist. la min.* La liberté est une faculté toujours en puissance, *je le nie* ; tantôt en puissance, tantôt en acte, *je l'acc.* En puissance elle est inconsciente ; mais lorsqu'elle est en acte, elle peut être consciente.

Inst. — La liberté ne peut être perçue ni avant, ni après la naissance de son acte ; avant, il n'existe pas encore ; après sa naissance, il est un acte déjà déterminé et sans liberté.

Rép. — Ce n'est ni *avant*, ni *après*, que l'acte libre est perçu, mais *pendant* qu'il s'élabore et passe de la puissance à l'acte complet. L'effort d'attention, de délibération, de détermination, est un acte commencé, où la conscience saisit sur le vif le déploiement de notre liberté.

Obj. II^e. — Le témoignage de la conscience est trompeur, comme le prouve l'exemple de celui qui, dans le rêve et l'hypnose se croit libre et ne l'est pas. Donc il ne prouve rien.

Rép. — Il est trompeur, par accident, hors de l'état normal, *je l'acc.* ; par nature et dans les conditions normales, *je le nie*. Le contraste entre ces deux états, en rend la distinction facile, dès qu'on peut les comparer. — Il suffit au rêveur de s'être réveillé pour sentir combien la véritable évidence diffère de sa contrefaçon dans le rêve. — Quant à l'exemple allégué des hypnotiques, je nie qu'ils se croient libres. Ils sentent au contraire qu'ils sont dominés par une obsession étrangère, ou incapables de juger clairement de leur état.

Inst. — Même à l'état normal, l'ignorance ou l'inconscience des causes secrètes qui nous déterminent, pourrait produire l'illusion de notre indépendance et de notre liberté.

Rép. — Le témoignage de la conscience n'est pas toujours purement négatif ; bien loin d'être un acte d'ignorance et d'inconscience des vrais motifs qui nous font agir, c'est parfois un acte positif où nous prenons conscience des motifs pour et contre, de leur caractère non-nécessitant, et de notre libre choix. Ce témoignage positif de notre pleine possession de nous-mêmes ne saurait être équivoque et illusoire, comme l'est d'ordinaire un témoignage purement négatif.

1. Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 25-218, où toutes les objections suivantes sont développées.

Obj. III^e. — L'âme est comparable aux plateaux d'une balance qui penche du côté du motif le plus fort qui l'emporte toujours.

Rép. — Balance purement passive, *je le nie* ; balance active et qui se meut elle-même, au moins en partie, *je l'accorde*. — Le motif qui l'emporte est toujours le plus fort en lui-même, objectivement, *je le nie* ; subjectivement le plus fort, parce que notre libre adhésion l'a rendu tel, *je l'accorde*. Nous pouvons céder au motif le plus fort, tout en obéissant à nous-mêmes et à notre libre choix. Voilà pourquoi, avec le même motif, les actes varient selon les individus et les circonstances.

Inst. — Nous voulons toujours comme nous pensons ; mais nous pensons toujours nécessairement ; donc nous voulons aussi nécessairement.

Rép. — *L'acc. la maj. ; je nie la min.* Sur toutes les questions contingentes dont l'évidence n'est pas nécessaire, nous sommes à peu près les maîtres de penser comme il nous plaît. Bien plus, dans toutes les questions où l'évidence s'impose, nous sommes libres dans une large mesure de détourner l'attention et de les omettre. Tous nos jugements ne sont donc pas nécessaires, et il y a une large place aux jugements libres.

116. Deuxième série d'objections, tirées de la métaphysique.

Obj. I. — L'acte libre serait un passage spontané de la puissance à l'acte, du moins au plus, un commencement absolu de mouvement, un effet sans cause. Il serait donc contraire au *principe de causalité*.

Rép. — *Je nie la maj.* La spontanéité en général ne consiste pas dans le passage de la pure puissance à l'acte, mais dans le passage d'un premier acte à un second, ce qui est bien différent. La volonté déjà mise en acte vers la *fin* qui est le bonheur, peut se mouvoir elle-même et se déterminer pour le choix des *moyens*. C'est donc l'acte qui meut la puissance et la fait passer à l'acte. S. Thomas compare cette spontanéité de la volonté à celle de la raison qui ne se meut pour tirer la conclusion, que si elle est déjà en acte pour les principes. Nous avons vu que cette première cause qui donne le branle à la volonté n'est pas seulement une cause finale (l'idée), mais une cause efficiente ou motrice (Dieu) (n. 103). De là, la nécessité d'une prémotion physique.

Obj. II. — Avant chaque action, s'il n'y a pas de raison suffisante pour agir de cette manière, n'est-il pas impossible d'agir ainsi ? et s'il y a raison suffisante, n'est-il pas impossible d'agir autrement ? La liberté est donc incompatible avec le principe de *raison suffisante*.

Rép. — *Je nie les deux parties* du dilemme. S'il n'y a pas encore de raison suffisante, je puis en chercher une et suspendre mon action. S'il y en a une, je puis en chercher une autre de meilleure pour agir autrement. Telle est en effet la puissance de la raison, de concevoir l'idéal, de comparer les biens finis avec l'idéal, et de pouvoir toujours désirer et chercher mieux ¹.

1. Jaughey, *Diction. apologétique*, art. Péterminisme.

117. Troisième série d'objec. tirées des sciences naturelles.

Obj. I. — L'observation extérieure démontre que tout est nécessaire autour de nous : donc tout est nécessaire au dedans de nous.

Rép. — *Je nie la conség.* De quel droit, en effet, induire des lois de la matière aux lois de l'esprit ? Au contraire, la science, qui constate une complexité et une indétermination des lois, croissant avec l'échelle des êtres, doit induire que la liberté est au sommet.

Obj. II. — D'après la loi de la *conservation de l'énergie*, la somme totale des énergies en acte et en puissance demeure constante. Or si la liberté pouvait diriger les mouvements du corps, elle ajouterait une énergie nouvelle, et le principe serait violé ¹.

Rép. — La *maj.* n'est pas démontrée ; laissons-la *passer*. La *min.* doit être *niée*. On a grand tort de confondre les moteurs spirituels avec les moteurs physiques, et même les simples moteurs vivants avec les moteurs physiques, et même les simples moteurs vivants qui se meuvent par un acte immanent, avec les moteurs extérieurs et mécaniques. Un moteur physique ne peut agir sur un mobile *extérieur*, sans une impulsion ou un choc, et partant sans une énergie propre produisant une certaine quantité de travail mécanique. Mais dans l'action spontanée et *immanente* des vivants, il n'y a plus de choc ni de travail nécessaire. En produisant le passage de la puissance à l'acte, ou de l'acte à la puissance des forces physico-chimiques emmagasinées dans les organes, le principe vital ne produit que des changements d'états ou de *qualités*, et non des changements de *quantité* totale. Le principe de quantité constante est donc respecté. Il en est ainsi *a fortiori* pour les moteurs spirituels, l'âme et Dieu. En sorte que, au sommet de chaque série de mouvements mécaniques, nous trouvons un moteur premier d'un autre ordre, qui meut sans être mû lui-même de la même façon, un moteur immobile au moins relativement.

Obj. III. — Les hommes naissent avec des prédispositions héréditaires au vice ou à la vertu, comme le prouvent les physiologistes et les criminalistes. Donc ils ne sont pas libres.

Rép. — Ces prédispositions sont fatales en règle générale, *je le nie* ; par exception, dans des cas tératologiques, *je l'accorde*. Ces pauvres malades, dont la responsabilité morale est plus ou moins atrophiée, sont comparables aux fous ou aux idiots. Ils sont des exceptions anormales, et l'exception confirme la règle générale.

§ III. — La Racine de la liberté.

118. Quelle est l'influence de la raison sur l'acte libre ?

L'école scotiste place la racine de la liberté dans la puissance de la volonté ; l'école thomiste au contraire dans la puissance même de la raison. Les premiers estiment que la volonté

¹ Couaillhae, *La liberté et la conservation de l'énergie* (Études relig., tom. 76, p. 765).

est indépendante de la raison et de son dernier jugement pratique ; les seconds lui reconnaissent une certaine dépendance, qu'ils ont coutume de formuler et d'expliquer dans la thèse suivante :

THÈSE

La volonté suit toujours, mais librement, le dernier jugement pratique de la raison.

I. — Elle suit un *jugement*. Aucune faculté ne peut, en effet, s'exercer que sur son objet, or l'objet de la volonté raisonnable, nous l'avons vu, c'est un bien proposé ou *jugé tel* par la raison. — Du reste la volonté seule serait aveugle et incapable de produire un acte raisonnable.

II. — Un jugement *pratique*. Un jugement spéculatif qui ne montrerait que le *vrai* serait impuissant à mouvoir l'appétit volontaire : il faut un jugement pratique qui montre l'aspect *bon* et immédiatement désirable de l'objet (Ont., n. 174).

III. — Le *dernier* jugement. Quelle que soit la durée de la délibération de celui qui hésite entre plusieurs partis, il faut bien qu'il s'arrête à un dernier, sinon il n'agirait jamais.

IV. — Elle le suit *toujours*, sinon la délibération recommencerait, et ce jugement ne serait plus le dernier, ce qui est contraire à l'hypothèse.

V. — Toujours, mais *librement*. En effet, la nécessité ne peut venir ni de l'objet, ni du sujet. — *a*) L'objet étant fini et imparfait n'a rien de nécessitant ; il y aura donc toujours des motifs de chercher mieux et de le rejeter. — *b*) Le sujet étant raisonnable et capable de concevoir l'idéal, sera toujours capable de chercher mieux, et partant sa volonté capable de désirer mieux, en sorte que la puissance indéfinie de la volonté, vient de la puissance indéfinie de la raison humaine. L'indépendance de la volonté à l'égard de la raison ne produirait que sa faiblesse et son impuissance ; c'est sa dépendance au contraire qui fait sa force et sa puissance infinie.

Coroll. — *Preuve métaphysique de la liberté.* — Puisque la liberté est une conséquence nécessaire de la raison, de ce que l'homme est raisonnable, on doit conclure qu'il est libre.

• 119. **Object.** contre la théorie du dernier jugement pratique.

Obj. I. — Lorsque nous commettons un péché, nous agissons contre le dernier jugement pratique. Donc la volonté ne le suit pas toujours.

Rép. — *Je dist. l'ant.* Nous agissons contre le jugement de la conscience, qui nous dit que c'est mal, *oui* ; contre ce dernier jugement pratique, qui nous donne un motif d'agir quand même, quoique ce soit mal, *non*. Ainsi celui qui vole, en jugeant que le vol est défendu, a jugé en dernier lieu que ce vol était pourtant préférable pour lui.

Inst. I. — On peut préférer un bien moindre à un bien plus grand. Or agir ainsi c'est agir contre le dernier jugement de la raison.

Rép. — *Je dist. la min.* C'est agir contre le dernier jugement théorique, *je l'acc.* ; contre le dernier jugement pratique, concluant que, tout bien considéré, le moindre bien était préférable dans le cas particulier, *je le nie*. Le mieux est souvent l'ennemi du bien.

Inst. II. — Le choix peut porter entre deux biens égaux. Or dans ce cas un dernier jugement pratique est impossible.

Rép. — *Je nie la min.* Pratiquement, des raisons extrinsèques ou des convenances personnelles finissent toujours par rompre l'égalité théorique.

Obj. II. — D'après la théorie, ce dernier jugement pratique est libre et suppose déjà un acte de liberté, mais cet acte de liberté suppose à son tour un dernier jugement pratique, et « nous voilà au rouet », dans une régression à l'infini.

Rép. — *Je nie la régression à l'infini.* Il faut s'arrêter à un premier terme qui est un jugement, car la connaissance est antérieure à la volonté, et admettre que Dieu est le *premier moteur* de l'intelligence comme de la volonté. Une fois mise en branle vers la fin générale, le bonheur, notre âme est en acte et peut se mouvoir elle-même librement dans le choix des moyens particuliers.

SECTION III

L'ORIGINE DES IDÉES OU IDÉOLOGIE ¹.

120. Position de la question de l'origine des idées. —

A. — *Sa place.* — Jusqu'à présent, nous avons parlé des facultés de l'âme, d'abord en général, ensuite en particulier ; maintenant, faisons un pas de plus et traitons de leur exercice ou de leurs actes. Il est vrai que nous avons déjà, chemin faisant, parlé de quelques-uns de ces actes et surtout des actes volontaires (n. 105). Il nous reste à traiter plus au long

¹. *Sum. Theol.*, q. 79, 84, 85, 86, 87, 88. — *Liberatore, De la connaissance intellectuelle.* — *Kleutgen, Philos. scol.*, tom. I, Dis. I. — *De la Bouilleries, Gonzalez.*

des actes qui distinguent spécifiquement l'homme des autres animaux, c'est-à-dire des *idées de l'intellect humain*.

B. — *Sens de la question*. — Il existe réellement chez l'homme, outre la connaissance sensitive, une connaissance supérieure, par laquelle l'homme saisit les objets matériels d'une manière abstraite ou immatérielle, et atteint en outre des objets positivement immatériels : c'est l'intellect.

Or, comme nous l'avons vu, le sens est déterminé par une action corporelle à la perception des objets sensibles. Comment donc l'intellect est-il déterminé à l'appréhension des réalités immatérielles, et à la formation des concepts universels ? Telle est la question. Ces concepts élémentaires une fois donnés, les premiers jugements s'expliquent aisément, puis les idées composées, et aussi les jugements secondaires qui en dérivent : on a la clef de tout le processus intellectuel.

C. — *L'importance de la question* n'échappe à personne. En effet, l'histoire l'a prouvé, de la solution de cette question dépendent presque toutes les autres questions de la philosophie. Aussi S. Augustin a-t-il pu dire : « Ces idées ont une si grande importance que, sans les avoir comprises, personne ne peut être philosophe. » — Voilà pourquoi, à toutes les époques, les Ecoles ont discuté avec tant d'ardeur et parfois tant d'âpreté, sur l'origine des idées, et ont imaginé tant d'hypothèses pour en expliquer le mystère.

Après la réfutation des systèmes qui nous paraissent faux, nous opposerons et défendrons le système scolastique. D'où les deux chapitres : I. *Critique des systèmes* ; II. *L'intellectualisme*, ou théorie sur l'origine des idées.

CHAPITRE PREMIER

CRITIQUE DES SYSTÈMES SUR L'ORIGINE DES IDÉES.

121. Les divers systèmes sur la question. — Sur cette question, surtout chez les modernes, il y a presque autant d'opinions que d'auteurs ; cependant ces opinions peuvent être rangées en quelques groupes généraux. En effet, *le monde, l'âme et Dieu* peuvent diversement concourir à la formation des idées ; d'où divers groupes de systèmes.

D'après les scolastiques, Dieu donne à l'âme la faculté ou la puissance et la lumière nécessaires à la conquête de la vérité ; le monde ou les objets créés fournissent les premiers matériaux de la connaissance ; puis l'intellect élabore ces éléments reçus de l'expérience, les rend intelligibles et conçoit le verbe intérieur ou idée.

Au contraire, certains philosophes attribuent au *monde sensible* et aux objets extérieurs la plus grande part dans la formation des idées ; aussi leur système est-il communément désigné sous le nom d'*Empirisme*. — D'autres prétendent tirer de *l'âme* seule l'origine des idées, et soutiennent que ces idées sont innées, ou qu'elles procèdent des formes *a priori* de la raison ; ce système a été appelé *Innéisme*. — Enfin quelques-uns affirment que les idées tirent *immédiatement* et par une vision intuitive leur origine *de Dieu* ou qu'elles sont créées par lui ; c'est là l'*Ontologisme*. — A ces opinions il faut ajouter le *Traditionalisme* qui emprunte quelque chose à chacun des précédents systèmes. Il fait de l'esprit une pure réceptivité qui reçoit ses idées des hommes, par l'intermédiaire du langage extérieur, qui lui-même tire son origine de Dieu.

A la théorie scolastique ou *Intellectualisme*, s'opposent donc quatre systèmes : l'*Empirisme*, l'*Innéisme*, l'*Ontologisme* et le *Traditionalisme*.

ARTICLE I.

L'Empirisme.

122. Principales formes de l'empirisme. — A. — Sa forme la plus grossière se trouve dans le *matérialisme* et le *positivisme*.

Beaucoup de philosophes, en effet (chez les anciens, Démocrite et Epicure ; chez les modernes, Hobbes, Volney, Helvétius, d'Holbach, Cabanis, Buchner, tous partisans du matérialisme et du positivisme), ont voulu expliquer l'origine des idées par les seules impressions organiques et matérielles. Ainsi, dans leurs ouvrages, Broussais et Büchner commencent par décrire les faits de sensation matérielle, soit externes, soit internes, et puis ils soutiennent que toute idée est un « résidu d'image » transmise au cerveau par une sensation de même nature ou une excitation particulière de la substance cérébrale¹.

B. — Les *sensualistes* rejettent le matérialisme et ne veu-

1. Taine, *La philosophie en France*. — Broussais, *De l'irritation et de la folie*. Revue médicale, 1886, p. 134.

lent pas supprimer l'âme : mais ils accordent une part exclusive ou exagérée aux sens et aux objets matériels.

Tout d'abord, Locke affirme que les idées tirent leur origine ou de l'*observation* des objets sensibles, ou de la *considération* des sensations elles-mêmes ; en sorte qu'il y a deux facteurs d'idées, à savoir la *sensation* et la *réflexion* ou conscience ; par la sensation nous acquérons les idées simples, et par la réflexion les idées complexes ¹.

Condillac, qui est à juste titre regardé comme l'auteur et le père du sensualisme, admet que la seule source de l'idée est dans la *sensation* ; par suite, l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, le raisonnement, ne peuvent être que des transformations de la sensation elle-même ². D'où le système des « sensations transformées ».

Laromiguière s'est efforcé de corriger cette théorie ; aussi, à côté de la sensation, il admet une certaine activité, qui se manifeste par l'attention, la comparaison et le raisonnement. Ainsi, d'après lui, toutes les idées prennent leur origine dans les sens, et sont perfectionnées par l'attention, la comparaison et le raisonnement ³.

123. Critique de l'empirisme.

THÈSE

L'empirisme, sous quelque forme qu'on le soutienne, est faux.

Preuve. — Le fondement de l'empirisme est faux, sa théorie est insuffisante, ses conséquences sont mauvaises : il faut donc le rejeter.

Le *premier* point est certain, le matérialisme, en effet, n'admet rien en dehors de la matière, et le sensualisme, rien en dehors des sens : or, nous avons déjà démontré leur fausseté (n. 86), ou nous le ferons plus loin (n. 159-170).

Le *second* point est aussi certain, car tous les moyens inventés par les empiristes pour expliquer les caractères d'abstraction, d'immatérialité, d'universalité et de nécessité de nos idées sont d'une insuffisance notoire ⁴. — 1° Le *sens*, étant une faculté organique, ne peut donner que le singulier, le contingent et le matériel. — 2° La *réflexion* sur la sensation, si elle se fait par un autre sens, ne peut aboutir qu'au même résultat. —

1. Locke, *Essai sur l'Entend.* — 2. Condillac, *Essai sur l'origine de nos connais.* — 3. *Leçons de Philosophie*, leç. 5. — 4. Piat, *De l'Intellect actif*, p. 65-103.

3^o La *transformation* même de la *sensation*, pour autant qu'on la prolonge, ne peut transformer le matériel en immatériel, le contingent en nécessaire, ni le sens en intellect, car ils sont d'un autre ordre. Ainsi donc d'après le sensualisme, il ne se trouve aucune faculté dans l'homme qui lui permette d'atteindre l'universel et l'immatériel, à moins que l'on admette avec les scolastiques une faculté supérieure aux sens, une puissance d'abstraction, par laquelle l'image sensible dépouillée de toute condition individuelle et matérielle, devient un type idéal intelligible ¹.

Le *troisième* point de notre thèse est également solide. En effet, une fois supprimés les notions et les principes universels et nécessaires qui sont à la base des sciences, la voie est ouverte toute grande à l'*agnosticisme* ou au *scepticisme*. — En outre, si les objets immatériels, comme Dieu, dépassent la portée de la raison, il faut aboutir à l'*athéisme*. — Ou bien, si la sensation peut se transformer en intellect, c'est le triomphe de l'*évolutionisme*.

Aussi Taine, après Locke, est-il logique avec lui-même, lorsqu'il estime que les essences nécessaires sont inconnaissables pour l'homme, ou bien que les notions de substance, de cause..... manquent d'objectivité, en sorte que toutes les idées universelles, considérées formellement, ne sont que des étiquettes ou des mots (Ont., n. 20, 101, 163).

ARTICLE II.

L'Innéisme.

124. Principaux partisans de l'innéisme. — « Des esprits plus élevés, dit Liberatore, ayant meilleure opinion de la grandeur de l'âme, ont pris le contre-pied de l'empirisme, et ont pensé qu'il fallait demander à la raison elle-même le principe des idées. » Leur système, appelé *Inditisme* ou *Innéisme*, se présente sous une double forme.

A. — Pour les uns, *les idées elles-mêmes sont innées dans l'esprit*.

1^o Chez les anciens, Platon lui-même enseignait que les âmes avaient eu une première existence dans les astres, où elles contemplaient les objets éternels et immuables, au moyen des espèces ou idées qui leur étaient fournies par « l'intelligence supérieure » ; mais que, dans la suite, à cause de leurs fautes, elles avaient été précipitées dans les

1. Cousin, *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, leç. 18.

corps, et y avaient été enfermées comme dans des prisons. Dans cet état très misérable, toutefois, les connaissances antérieures ne sont pas perdues, elles sont endormies, et s'éveillent à l'occasion des sensations ; car, au dire de Platon, les objets sensibles portent en eux-mêmes l'image de ces mêmes idées. Aussi les connaissances de l'homme ne seraient-elles que des *réminiscences*.

2^o D'après beaucoup d'auteurs, Descartes aurait repris la pensée de Platon en la corrigeant ; en effet, il a distingué les idées en *adventices*, *factices* et *innées*. Mais son explication est souvent obscure. « Je puis penser, dit-il, ou bien même que toutes les idées sont adventices, ou que toutes sont faites ; je n'ai pas encore de vue plus claire sur leur véritable origine ¹. » Parfois il paraît même n'admettre que la seule faculté comme innée ². Cependant la plupart de ses disciples ont admis l'innéité des idées.

3^o Leibnitz et Wolf enseignaient que l'âme, de par son essence, avait en elle-même une idée innée abrégée ou un « schème » de toutes choses. Cette représentation du monde, d'abord confuse et comme implicite, devient ensuite, par la puissance native de l'âme, explicite et distincte. « Les propositions d'arithmétique et de géométrie sont toutes des vérités innées dans notre âme. Leur connaissance actuelle ne l'est pas, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle ³. »

4^o Rosmini voulait qu'une idée absolument universelle et simple, celle de l'être *possible*, nous fût innée, et toutes les autres idées, soit de genres, soit d'espèces, en seraient formées ; l'être, en effet, est la lumière de l'intellect et comme la forme de la raison ⁴.

B. — Les autres prétendent que la faculté seulement est innée.

Cette faculté tire de son propre fonds et *a priori*, avant toute expérience, toutes les idées ; telle est l'affirmation du rationalisme transcendantal des Allemands et des Français, dont les principaux chefs furent Kant, Schelling, Hegel et Cousin (Log., n. 211).

125. Réfutation de l'innéisme.

THÈSE

L'innéisme, de quelque manière qu'il soit soutenu, est faux.

Preuve. — Les innéistes admettent ou bien que la faculté seule est innée, ou que les idées mêmes sont innées. Dans le premier cas, leur système ne résout pas les difficultés concernant l'origine des idées, mais il l'élude, cela est évident, car il reste toujours à expliquer comment cette faculté peut pro-

1. *Méditations*. — 2. Lettre XXX, *Lettres*, t. I, n. 477. — 3. *Nouv. Essais sur l'entend. humain*. liv. I, ch. 1, 2, 4. — 4. *Nuovo Saggio*.

duire nos idées. Dans le second cas, l'innéité des idées est une hypothèse *gratuite, inutile et dangereuse*.

A. — *Elle est gratuite*. — Qui a conscience, en effet, d'avoir eu de telles idées ? qui peut dire : je m'applique à l'étude, pour réveiller de leur sommeil profond les idées qui dorment en moi ? Pourquoi chez les enfants et les idiots, les idées endormies ne se réveillent-elles jamais ? Et pourquoi, si quelque sens fait défaut, la science des objets correspondant à ce sens fait, elle aussi, défaut ¹ ? « Si ces notions ne sont pas naturellement imprimées dans l'âme, comment peuvent-elles être innées ? Et si elles y sont imprimées, comment peuvent-elles lui être inconnues ² ? »

B. — *Elle est inutile* : car une faculté naturellement douée d'une force abstractive, suffit pour l'acquisition des notions universelles, comme le prouvent la raison et l'expérience. — Bien plus, elle est *insuffisante*, puisque l'innéité n'explique pas comment chaque idée peut être appliquée par l'esprit à son objet correspondant. Pour cette application, il faut que l'esprit ait la puissance de voir l'idée dans l'objet qui en est l'expression, et nous revenons ainsi à la thèse scolastique.

C. — Elle est enfin *dangereuse* à deux points de vue.

En effet : 1^o l'innéisme paraît favoriser le *subjectivisme*. De fait, les patrons de ce système, au lieu de dire que ces notions universelles sont abstraites des objets eux-mêmes par la puissance de l'intellect et conçues par l'esprit, soutiennent au contraire, que ces idées innées existent *a priori* dans l'esprit et sont ensuite imposées aux objets ; aussi, ils ne peuvent plus affirmer s'il y a conformité réelle entre les idées et les objets. Que s'ils l'affirment, c'est par une foi aveugle en la rectitude de notre nature, et non plus par l'intuition évidente de cette conformité. La foi aveugle a remplacé l'évidence objective, comme fondement de la science : c'est un retour au fidéisme.

2^o Une telle opinion ouvre aussi une voie très large à l'*idéisme*. En effet, les innéistes n'accordent aucune part aux choses physiques dans l'élaboration des idées innées : les corps sont seulement l'*occasion*, à la faveur de laquelle les idées, d'abord habituelles ou virtuelles, deviennent actuellement

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 3. — 2. Locke, *Essai*. — De Margerie, *Phil. contemp.*, p. 355-356.

existantes. Aussi, Descartes aurait-il révoqué en doute l'existence des corps sans la véracité divine, et après lui de nombreux philosophes (Malebranche, Berkeley, Hume, Fichte), professèrent ouvertement un idéalisme mitigé ou absolu (Log., n. 198 et suiv.).

126. — *De quelque manière qu'il soit soutenu*, avons-nous dit, l'innéisme est faux, surtout dans ses formes les plus rigides. Il serait oiseux, en effet, de discuter la *réminiscence de Platon* qui s'appuie sur la préexistence des âmes et la métempsychose (n. 218, 222). Quant aux opinions *des Allemands* (Log., n. 213), elles ne sont pas moins dénuées de tout fondement, — elles sont en contradiction avec l'expérience, — elles donnent naissance à l'idéalisme absolu, — et poussent au panthéisme universel. Ce sont donc de pures rêveries, suivant l'aveu de Fichte lui-même : « L'être n'est pas. Moi-même je ne suis pas. Autour de moi, la réalité s'est transformée en un songe bizarre, sans qu'il y ait une vie réelle à rêver où ce songe lui-même se trouve être un rêve¹. »

Obj. — En beaucoup de passages, le Docteur angélique lui-même affirme que la connaissance des premiers principes nous est innée ou naturelle. Il professe donc lui-même l'innéisme.

Rép. — Nous *nions la conséquence* ; S. Thomas appelle connaissance innée, celle dont la cause, c'est-à-dire la puissance de l'esprit, nous est naturelle et innée. Il s'en explique ainsi : « La connaissance qui se fait par quelque moyen naturellement inné en nous, est naturelle, il en est ainsi des principes indémontrables qui sont connus par la lumière de l'intellect agent². »

ARTICLE III.

L'Ontologisme.

127. Formes de l'ontologisme ; ses principaux partisans.

A. — *Formes.* — L'*ontologisme*, entendu au sens strict, est le système qui fait venir nos idées de la vision immédiate de Dieu. L'ontologisme est *absolu* ou *mitigé*. — Dans le premier cas, *toutes* les connaissances, même celles des objets matériels, prennent leur origine dans les « raisons éternelles » comme on dit, ou dans la lumière divine elle-même, illuminant notre esprit. — Dans le second cas, l'âme contemple les notions nécessaires et absolues, surtout l'idée d'infini et les premiers principes, dans les *attributs* divins, mais les autres êtres,

1. Fichte, *Destination de l'homme*. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 107, a. 1. — Zigliara, *Œuvres philosophiques*, p. 359-371.

c'est-à-dire les êtres *contingents*, sont connus par le secours des sens et par l'abstraction de l'intelligence¹.

B. — *Partisans*. — 1^o Les pères de l'ontologisme *absolu* sont, parmi les modernes, Malebranche et Gioberti. — D'après Malebranche, l'âme jouit d'une vision des *attributs* divins, vision imparfaite sans doute, mais *immédiate* ; — Dieu, ainsi perçu, est la lumière de la raison ; toutes choses deviennent par Lui intelligibles et sont vues en Lui ; — quant aux réalités contingentes nous les percevons directement dans les idées divines, comme dans leurs *modèles* éternels. « Car l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, qui représente les êtres créés². »

Gioberti affirme que Dieu lui-même est immédiatement connu par l'âme. — Mais, puisque Dieu est le créateur de toutes choses, l'esprit, en considérant Dieu, distingue son action *créatrice* et le terme de cette action, c'est-à-dire le monde lui-même ; — d'où le principe de toute connaissance, qui est « *l'Etre créateur des existences, ou Dieu créant le monde*³ ». Non seulement, d'après eux, Dieu est l'être premier ontologiquement, mais il est aussi perçu le premier psychologiquement : il est donc le « premier philosophique ».

2^o Le docteur Ubaghs défendit l'ontologisme *mitigé* : à sa suite, marchèrent plusieurs contemporains, par ex., Jean-sans-Fiel, Fabre⁴, qui se réclamèrent de Fénelon et du cardinal Gerdil, enfin quelques autres, Branchereau, Hugonin, qui ont répudié dans la suite leur erreur.

Mais c'est bien à tort que S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure sont regardés comme les chefs et les patrons de l'école ontologiste. Ils ont, au contraire, souvent combattu la vision immédiate, et même ils ont exposé le système scolastique sur l'origine des idées⁵. Il ne faut donc pas juger ces saints docteurs d'après quelques expressions isolées ou quelques passages, mais d'après l'ensemble de leur doctrine. Autrement les Saints Pères qui ont souvent parlé d'une manière oratoire ou mystique, pourraient être facilement traités d'hérétiques. C'est cette règle d'interprétation qu'oublent ceux qui prétendent que S. Thomas lui-même était ontologiste⁶ (Cf. n. 130).

128. Critique des opinions ontologistes.

THÈSE

L'ontologisme, de quelque manière qu'il soit soutenu, est faux.

Nous disons : de quelque manière qu'il soit soutenu, qu'il soit absolu, ou modéré, il est faux dans son fondement, dans ses thèses et dans ses conséquences.

1. Jean-sans-Fiel, *Discussion amicale sur l'ontologisme*, 1865. — 2. *Recherche de la vérité*. — 3. *Introd.*, vol. II, ch. 1. — 4. *Défense de l'ontologisme*. — 5. Zigliara, *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 273-473. — 6. Cf. Piat, *De l'Intellect actif*. « Quelle place fait S. Thomas à l'élément divin dans nos idées ? »

I. *Il s'appuie sur deux fondements ou principes faux.*

1^{er} *Principe.* — Il y a une distinction réelle entre l'essence et la substance, ou entre l'essence et les attributs de Dieu ; donc il serait possible de voir l'un sans l'autre ; que si la vision intuitive de l'essence divine est propre aux bienheureux, il reste encore la vision intuitive de la substance et des attributs de Dieu pour les hommes sur la terre.

Rép. : Dieu étant infiniment simple, il n'y a en lui aucune distinction réelle entre l'essence et la substance, entre les attributs et la substance. Aussi on ne peut voir Dieu sans voir en même temps son essence ; l'esprit ne peut contempler quelque attribut de Dieu, sans percevoir du même coup son essence¹ dans laquelle se trouveraient ces attributs comme dans un objet connu² (Théod., n. 51 *bis*).

2^e *Principe.* — L'homme a la vision des principes universels, nécessaires, infinis et immuables. Or il ne peut les voir dans les réalités créées qui sont particulières, contingentes, finies et changeantes. Donc il les voit dans les idées divines.

Rép. — *Disting. la min.* — Il ne peut les voir dans les créations en tant que celles-ci sont particulières, contingentes, finies, variables, *oui* ; en tant que par l'abstraction elles sont dépouillées de leurs caractères particuliers et contingents, *non*. — Toute essence des choses a, en effet, un double aspect ; si on la considère dans son existence, elle est particulière, contingente, finie ; mais si, faisant abstraction de son existence, on la considère comme *possible*, comme *imitable*, elle est logiquement universelle, nécessaire et immuable. D'ailleurs puisque les choses contingentes sont l'expression des idées nécessaires de Dieu, d'après lesquelles elles ont été formées, il doit suffire à un esprit intelligent de considérer ces choses pour se faire une idée du moule ou du type divin qui les a façonnées³ (Log., n. 220).

129. II. *Fausse sont aussi les deux thèses de l'ontologisme.*

A. — 1^{re} *Thèse* : L'esprit humain, même dans l'état de la vie présente, perçoit Dieu immédiatement. — Nous affirmons, au contraire, que cette vision *n'existe pas, et ne peut exister.*

1. Voir le projet des Pères du Concile du Vatican dans Billuart (édit. Palmé), t. VIII, p. 329, n. 5-6. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 5. — 3. *Liberalore. Conn. intell.*, liv. I, ch. 4, 8, 10.

a) Qu'elle *n'existe pas*, c'est ce que prouve la conscience de tous les hommes. Si l'on était doué de la vision intuitive, on aurait, au moins aux heures de réflexion, conscience de cette vision. Dieu étant, en effet, la suprême vérité, sa vision affecterait notre esprit avec la même force que la lumière du soleil agit sur nos yeux. Mais personne, en interrogeant sa conscience, n'a pu découvrir cette intuition de Dieu.

L'on dira : Beaucoup de perceptions de l'esprit passent inaperçues pour la conscience ; pareillement, la vision de Dieu passe inaperçue. — Mais nous *nions* la similitude des cas : des pensées fugitives peuvent, en effet, échapper à la conscience. Mais comment lui échapperait l'acte perpétuel et primordial d'une intelligence toujours en acte ?

b) *Elle ne peut pas exister* ; en voici la preuve rationnelle. Si l'âme, en effet, pouvait percevoir Dieu immédiatement, cette perception se ferait soit par une image représentative, soit par l'union de l'essence divine avec notre intellect. Mais aucune de ces hypothèses n'est soutenable. Elle ne se fait pas par une *image*, car une image créée, à moins d'être surnaturelle, est tout à fait hors de proportion avec la manifestation de l'infini. — Elle ne se fait pas par l'union *de l'essence* de Dieu avec notre intellect ; Dieu ne peut, naturellement du moins, être un mode ou une forme de notre intellect. Donc l'être infini ne peut être l'objet naturel d'aucun intellect créé.

A fortiori, cette impossibilité existe-t-elle pour l'homme dans cette vie terrestre. En effet, nous l'avons dit souvent, il n'y a pas d'autre objet proportionné à l'état présent de l'intellect humain, que l'essence des objets matériels, parce que l'homme est composé d'une âme et d'un corps (n. 88).

S. Thomas dit à ce propos : « Le regard naturel de l'esprit humain, appesanti par le poids d'un corps corruptible, ne saurait se plonger directement dans le foyer de la vérité première, d'où rayonne spontanément toute connaissance ; il faut donc que, suivant le progrès de la connaissance naturelle, la raison s'élève de qui est postérieur à ce qui est premier, des créatures à Dieu ¹. »

B. — 2^e *Thèse* : C'est à cette intuition de Dieu que nous devons rapporter l'origine des idées, au moins des idées nécessaires. Mais nous nions le fait et sa possibilité.

1. Opusc. *Super Boet. Quæst. disp. de Veritate*, 9, 18, a, 1.

Même en admettant comme possible la vision de Dieu, cette assertion est absolument contredite par l'expérience. Il serait parfaitement vain de recourir, comme nous le faisons, à des expériences variées pour connaître les choses : comme les bienheureux, en effet, chacun de nous pourrait les distinguer toutes en lui-même avec une clarté parfaite, et ne devrait s'adonner qu'à la contemplation intérieure de la lumière divine.

130. III. Les conséquences de l'ontologisme sont fausses et dangereuses. — Tout d'abord, malgré les bonnes intentions de ses défenseurs, il ouvre largement la voie au rationalisme et au panthéisme. — Au *rationalisme*, car si l'on tient l'intuition de Dieu pour naturelle, du même coup l'ordre surnaturel devient inutile, et la distinction spécifique entre la vision de la gloire et l'intuition naturelle est supprimée. — Au *panthéisme* : d'une part, en effet, si la lumière de l'intellect est la lumière divine, elle est numériquement la même chez tous : de là découle sans peine la théorie panthéistique de *la raison impersonnelle*. D'autre part, si les créatures sont dépourvues d'une intelligibilité propre, elles sont aussi dépourvues d'un être propre, car l'être et l'intelligible se confondent (Ont., n. 59) : nouvel accord avec le panthéisme.

En outre, si l'homme s'élève à la vision de Dieu, il devient incapable d'erreur, les opinions différentes et même contraires, sont également vraies, et il s'ensuit ou le scepticisme, ou je ne sais quelle science mystique et occulte de la vision en Dieu.

Donc l'ontologisme peut facilement précipiter, au moins les esprits imprudents, dans des conséquences désastreuses.

131. Confirmation donnée par l'autorité à la réfutation de l'ontologisme. — A. — En ce qui concerne l'autorité *philosophique*, nous avons vu que tous les philosophes, à de rares exceptions près, rejettent l'ontologisme. Voilà pourquoi les ontologistes se sont efforcés de mettre au nombre de leurs partisans S. Augustin et S. Thomas. Vains efforts ; voici, en effet, comment le Docteur angélique sépare sa cause et celle de S. Augustin de celle des ontologistes. « On peut dire qu'un objet est connu dans un autre, de deux manières. D'une première manière, dans un *objet* connu : c'est ainsi qu'on voit dans un miroir les objets dont les images s'y trouvent reproduites. De cette manière notre âme dans la vie présente ne peut rien voir dans les raisons éternelles ; mais c'est ainsi que dans ces raisons éternelles les bienheureux connaissent toutes choses, eux *qui voient Dieu et tout en lui*. Il y a une

autre manière, disons-nous, dont un objet est connu dans un autre, c'est lorsqu'il est connu dans le *principe* de la connaissance, comme si nous disions qu'on voit, dans le soleil, tout ce que l'on voit par le soleil. C'est ainsi qu'il faut dire, que l'âme humaine connaît toutes choses dans les raisons éternelles, c'est par leur participation que nous connaissons tout¹. Quant à S. Augustin, qu'il n'ait pas entendu que toutes choses sont connues dans les raisons éternelles, c'est ce qui est évident², etc... » — Concluons donc que pour S. Thomas et S. Augustin la lumière divine n'est pas l'*objet* de la connaissance intellectuelle, comme le prétendent les ontologistes, mais seulement la *cause première* qui rend les objets intelligibles et l'homme intelligent, comme la lumière du soleil rend les objets visibles et dispose l'œil à les voir.

B. — Les *enseignements de l'Eglise* sont venus plus d'une fois confirmer ces traditions philosophiques. — 1. *Tout d'abord* le concile de Vienne, flétrissant l'erreur des Beguards, a condamné cette proposition : « L'âme n'a pas besoin de la lumière de la gloire, pour s'élever à la vision de Dieu. »

2. *De nos jours*, on demanda à la Congrégation générale de l'Inquisition, si l'on pouvait *enseigner en toute sûreté* sept propositions, dont nous citerons les trois premières : 1^o « La connaissance immédiate de Dieu, du moins habituelle, est essentielle à l'intelligence humaine, de telle sorte que sans elle, elle ne pourrait rien connaître, puisque c'est la lumière intellectuelle même » ; 2^o « L'Etre que nous comprenons en toutes choses, et sans lequel nous ne comprenons rien, est l'être divin » ; 3^o « Les idées universelles, considérées objectivement, ne se distinguent pas réellement de Dieu. » Or en 1861 il fut répondu *négativement* au doute proposé.

3. Alors les partisans de l'ontologisme, pour garder leurs chaires ou être nommés évêques, durent renoncer à leurs erreurs³. L'un d'entre eux, professeur de philosophie, résumant en quinze propositions toute sa doctrine, demanda de nouveau si elles différaient, oui ou non, des sept propositions déjà condamnées. La sacrée Congrégation lui répondit : *Vix differt, si tamen differt*. Or voici l'une de ces propositions : « Parmi les vérités intelligibles, que nous saisissons idéalement, se trouve en premier lieu Dieu, dont la compréhension, bien qu'essentiellement distincte de l'intuition des Bienheureux, a pour terme non une image, mais Dieu lui-même. »

4. Rien d'étonnant donc si les E. E. et R. R. cardinaux, Xyste Riaro Sforza, archev. de Naples, et Joachim Pecci, évêque de Pérouse, devenu Sa Sainteté le Pape Léon XIII, proposèrent au Concile du Vatican pour être condamnée la proposition suivante : « La connaissance immédiate

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 5. — 2. Piat, *ouvr. cité* et Kleutgen, *Phil. scol.*, tome I, p. 415. — 3. Zigliara, *Œuvr. phil.*, tom. II, ch. VI, p. 469.

et directe de Dieu est naturelle à l'homme. » Cette demande, par défaut de temps, ne put être livrée à l'examen du Concile, mais celui-ci condamna implicitement l'ontologisme en condamnant le traditionalisme dans cette déclaration explicite : « Dieu un et vrai, peut être connu avec certitude à la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des créatures. » L'esprit s'élève donc des créatures à Dieu : « La raison n'a pas de Dieu une vue directe ; la pensée du Concile à cet égard ne peut être méconnue ¹. »

5. *Enfin*, pour compléter ces documents, rappelons la cinquième des quarante propositions de Rosmini, condamnées en 1888 : « L'être que l'homme saisit par intuition, doit nécessairement être quelque chose de l'être nécessaire et éternel : mais cet être est Dieu. »

Après ces décisions de l'Eglise, on ne voit pas comment les défenseurs de l'ontologisme pourraient encore en sûreté de conscience enseigner leur système. Il faut donc nous résigner à ne voir Dieu sur cette terre que « per speculum et in enigmate », comme dit S. Paul, c'est-à-dire dans le miroir de la création, dont les reflets sont mieux proportionnés à nos faibles regards. Suivant la sage remarque d'Aristote, notre vue est plutôt comparable à celle du hibou qu'à celle de l'aigle.

ARTICLE IV.

Le Traditionalisme.

132. Divers degrés du traditionalisme ². — Le traditionalisme est le système des philosophes qui recherchent l'origine des connaissances, au moins universelles, dans un enseignement externe et dans la tradition, par le moyen du langage. Il y en a trois degrés.

1. De Bonald, exagérant la faiblesse de l'esprit, enseignait que *toutes* les idées, et surtout les idées universelles et abstraites, loin d'être le produit laborieux de la raison humaine, sont introduites dans l'esprit du dehors par l'enseignement et à l'aide du langage. Ces idées ont été révélées à nos premiers parents, et transmises ensuite grâce au langage également révélé par Dieu.

2. Plusieurs, après Bonetty, essayèrent d'atténuer un traditionalisme si rigoureux ; d'après eux, la tradition serait seulement nécessaire à l'acquisition des vérités essentielles touchant les dogmes de la religion naturelle et l'ordre moral ; quant aux idées, soit particulières, soit universelles, se rapportant à la nature, la raison pourrait les découvrir ³.

3. Le P. Ventura, voulant initier encore la théorie du traditionalisme, prétendait que les idées *claires* de Dieu, de la spiritualité et de l'immor-

1. Card. Pie, év. de Poitiers, *Inst. synod.*, tom. VII, p. 215. — 2. Zigliara, *Œuvr. phil.*, t. I en entier. — Chastel, *Les traditionalistes*. — 3. *Annales de phil. chrét.*, t. VII.

talité de l'âme, ne nous sont connues que par la tradition ; mais il accordait que la raison, par ses propres ressources, peut connaître les notions universelles, et même les dogmes de la religion naturelle et les préceptes moraux, au moins d'une manière confuse ; bien plus, après avoir appris par la tradition l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, nous pouvons les démontrer et les prouver.

133. Appréciation du traditionalisme.

THÈSE

Le traditionalisme, de quelque manière qu'il soit soutenu, est faux.

I. — *Il s'appuie sur un postulat faux*, à savoir l'impuissance de la raison, qui par elle-même ne pourrait atteindre les vérités premières. Mais c'est là une exagération. Pour que l'intellect soit capable d'acquérir des idées universelles, deux conditions sont requises et suffisent : 1^o une puissance physique ; 2^o la détermination de cette faculté. Or 1^o il y a chez l'homme une faculté radicale d'abstraction et de conception idéale reconnue par les adversaires eux-mêmes, autrement la connaissance humaine serait détruite par sa base. 2^o Cette puissance est déterminée à son acte par les images des sens, comme nous le verrons dans la suite (n. 136-141). Donc il est faux que la raison soit impuissante ¹.

II. — *En lui-même, il est faux, impossible et contradictoire.*

A. — *Il est faux*, car il ne peut expliquer l'origine des idées. — Ce dont, en effet, les idées tirent leur origine, doit les précéder, cela est clair. Or le langage ne précède pas, mais suit les idées : car le signe est postérieur à la chose signifiée. Donc le traditionalisme soit rigide, soit mitigé, doit être rejeté comme faux (voir plus loin, n. 148).

B. — *Il est impossible*. Le premier développement de l'esprit, en effet, non seulement ne dépend pas du langage et de la tradition, mais, au contraire, le langage et la tradition supposent un certain développement de l'esprit. De fait, sans une possession première de quelques idées, l'élève ne profitera pas plus des paroles du maître qu'une pierre ou un animal, ou qu'un ignorant à qui l'on parle hébreu.

C. — *Il est enfin contradictoire*. En effet, les traditionalistes, en rabaisant la raison humaine, s'inclinent du moins devant la tradition ;

1. Zigliara, *Œuvres philos.*, n. 8, n. 73 et suiv., n. 145 et suiv.

or la tradition rejette le traditionalisme, comme l'histoire le prouve ; en effet, 1° tous les philosophes, à peu d'exceptions près, ont d'une seule voix directement ou indirectement maltraité l'erreur singulière des traditionalistes ; 2° particulièrement de nos jours, la Sacrée Congrégation de l'Index ¹, en 1855, et le Concile du Vatican, se sont fait l'écho de la tradition pour condamner, tout au moins d'une manière implicite, la théorie du traditionalisme sur l'origine des idées.

III. — *Preuve tirée des conséquences du traditionalisme.*

1° D'une part, la tradition peut enseigner une erreur ; d'autre part cette erreur ne peut être reconnue que par la tradition : ce qui ouvre la voie au *scepticisme*.

2° La différence entre les vérités de l'ordre naturel et celles de l'ordre surnaturel est entièrement supprimée par ce système : pour les unes comme pour les autres, en effet, la révélation serait également *nécessaire*, ce qui est contraire à la doctrine catholique.

3° Les hommes, auxquels n'est pas parvenue cette révélation, devraient nécessairement ignorer Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; or cette proposition a été condamnée par le Concile du Vatican et la Sacrée Congrégation de l'Index.

CHAPITRE SECOND

L'INTELLECTUALISME, THÉORIE DE L'ORIGINE DES IDÉES.

Nous traiterons toute la question en trois articles dont le 1^{er} sur *l'état primordial de l'âme par rapport aux idées*, exposera les principes de la solution ; le 2^e aura trait à *la formation même des idées*, soit primaires, soit secondaires ; le 3^e, relatif à *l'expression des idées*, traitera brièvement l'importante question du langage.

ARTICLE I.

Etat primordial de l'âme par rapport aux idées.

134. Nature de ce premier état. — L'intellect, tout comme le sens, se distingue de ses actes, comme nous l'avons déjà dit (n. 19). Bien plus, il n'est pas toujours en acte.

1. Quatre propositions contre Bonetty (Log., n. 249)

THÈSE

L'âme humaine, dans la première période de son existence, est seulement en puissance par rapport à la connaissance.

Sens de la thèse. « Au début, comme le dit S. Thomas, l'âme n'a pas une connaissance actuelle, mais seulement potentielle ¹ », c'est-à-dire que n'ayant aucune « espèce innée » ou idée innée, elle est semblable à « une table rase, sur laquelle rien n'est écrit ² ».

Preuve — 1^o *indirecte*. — S'il est vrai que l'âme humaine, de par sa nature, n'a aucune idée innée, comme nous l'avons établi (n. 124), il faut bien conclure qu'au premier moment de son existence, de fait, elle ne connaît encore réellement pas. — Cependant, elle peut connaître : autrement, il faudrait lui refuser toute capacité ; elle est donc une puissance.

Preuve — 2^o *d'expérience*. — Avant d'avoir vu le jour, les petits enfants ont une âme, mais ils n'ont pas encore de connaissance. Donc l'âme de ces petits enfants est primitivement dans un état de pure puissance relativement à la vérité. — C'est qu'en réalité, l'esprit humain, en raison de son union avec le corps, a besoin de son secours, pour être capable de penser ; or, au début, l'usage des organes des sens est impossible ; aussi l'esprit n'est-il tout d'abord qu'une puissance relativement à ses actes.

Preuve — 3^o *de raison*. — Il y a trois sortes d'intellects : l'intellect divin, qui est l'acte pur embrassant de toute éternité la vérité totale ; l'intellect angélique, qui « est toujours en acte pour ce qui lui est intelligible », et l'intellect humain qui est au dernier degré des esprits. Or le dernier de tous les intellects ne peut avoir la perfection d'un intellect supérieur. Donc l'intellect humain n'est ni un acte pur, ni une puissance toujours en acte, mais seulement une puissance capable de passer à l'acte et de saisir les objets intelligibles.

135. Nature de la connaissance : ses éléments essentiels.

A. — *Le mot* connaître, d'après plusieurs, indiquerait comme une naissance nouvelle de l'objet dans l'esprit. Aussi lui applique-t-on souvent le nom de « conception » et de « concept ». Cette nouvelle existence de l'objet, il est clair,

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 3 et q. 79, a. 2. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 2.

n'est pas matérielle, mais seulement formelle ou représentative, le sujet devient semblable à l'objet par « assimilation ». Mais c'est à la suite d'une perception d'une appréhension de l'objet lui-même, ce qui marque bien le caractère objectif et réel de l'idée moulée sur son objet.

D'où la *définition* suivante : La connaissance est un acte vital, immanent, par lequel le sujet connaissant reçoit et exprime en lui-même la forme d'un objet.

B. — Il y a donc trois éléments constitutifs dans l'acte de connaître : un *sujet* connaissant, un *objet* connu et l'*union* des deux. Mais c'est dans cet acte d'union, à la fois subjectif et objectif, se terminant par l'*expression* (*species expressa*) de l'objet dans le sujet, que la connaissance est formellement accomplie.

Cette *expression*, ou *espèce expresse*, n'est pas de même nature dans la sensation et dans l'intelligence. Dans l'organe sentant et conscient, elle est de nature mixte, à la fois physique et psychique, comme le corps et l'âme qu'elle affecte : c'est l'*espèce sensible*. Dans l'intellect, au contraire, elle est complètement abstraite de toute condition matérielle et individuelle : c'est l'*espèce intelligible*. On exprime la même idée en disant que c'est le composé humain qui est le sujet de la connaissance sensible, tandis que c'est l'âme seule qui est le sujet de la connaissance intellectuelle.

136. Nécessité des espèces pour opérer la connaissance.

THÈSE

La connaissance, dans les créatures, ne peut se produire qu'au moyen d'espèces des objets.

Nous disons : dans les *créatures*, car en Dieu la connaissance se confond avec son essence et n'y ajoute rien.

Preuve : 1^o *par induction*. — Dans la connaissance *sensible*, l'union de l'objet et du sujet commence par la passion du sujet, que l'on appelle espèce *imprime* et se termine par un acte vital de représentation de l'objet connu (*espèce expresse*) (n. 54). Il est donc permis de conclure, par analogie, que dans la connaissance *intellectuelle* l'union avec l'objet se fait de même par une sorte de passion du sujet, suivie d'un acte représentatif ou expressif, autrement dit par une espèce *imprime* et une espèce *expresse*.

2. Preuve de *raison*. — Dans l'homme les opérations cognitives se rapportent à l'objet connaissable, comme l'effet se rapporte à sa cause formelle ; en effet, les choses n'existent pas, parce que nous les percevons, mais nous les percevons parce qu'elles sont ; aussi bien la connaissance humaine ne peut se produire sans une action des choses sur nos facultés. Or cette action ne peut manquer de produire une passion semblable à l'action, comme nous l'avons déjà dit, et par suite une représentation idéale. D'où l'axiome : « le semblable seul peut connaître le semblable. »

3. Sur cette nécessité s'accordent avec Aristote les Saints Pères, spécialement S. Augustin, tous les scolastiques, et jusqu'aux partisans des idées innées.

On voit par suite quelle est l'*erreur des ontologistes* pour qui les idées divines sont objets de connaissance, sans qu'il soit besoin d'aucune espèce venue des objets créés¹.

137. L'ordre progressif des connaissances de l'âme. —

La connaissance du singulier précède pour nous la connaissance de l'universel. Par suite, on dit que le sens est la cause initiale de notre connaissance, mais il n'en est pas la cause totale et parfaite. Aussi tous les thomistes avec Suarez enseignent-ils « que la philosophie commence par le sens, mais n'atteint sa perfection réelle et formelle que par l'intellect² ». — En ce sens seulement est vrai le célèbre axiome : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans le sens. » C'est ce qu'il nous faut prouver.

THÈSE.

La connaissance commence par le sens et s'achève dans l'intellect.

A. — Preuve par l'*expérience*, soit externe, soit interne.

1^o Expér. *externe*. — Le petit enfant connaît tel ou tel homme, par ex., son père et son frère, d'abord confusément, puis distinctement, d'après la remarque du Saint Docteur : « Les enfants commencent par appeler tous les hommes *papa*, ce n'est que plus tard qu'ils distinguent chacun d'eux »³ ; enfin et en dernier lieu seulement, ils s'élèvent à l'idée uni-

1. Liberatore, *ouvr. cité*, ch. 4 et 5. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 84, a. 4, a. 6 ; q. 85, a. 3. — 3. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 85, a. 3.

verselle d'homme, d'humanité. — De même, les savants qui s'adonnent aux sciences de la nature commencent par des expériences sur des êtres *singuliers*, pour s'élever ensuite à leur nature et leur *essence* générale. — Enfin le philosophe, dans la recherche de la vérité, s'élève du singulier à l'universel, du fini à l'infini, du contingent à l'absolu, des créatures à Dieu, d'après la méthode inductive.

2^o Expér. *interne*. — La conscience ne constate en nous, ni l'existence d'idées toutes faites, soi-disant innées, — ni la vision immédiate de Dieu, foyer de toute vérité, — ni l'invasion subite d'idées qui existeraient en dehors comme des formes séparées, mais au contraire l'élaboration progressive des idées et de la science par l'effort personnel. Elle expérimente chaque jour que pour connaître les choses matérielles d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire, pour atteindre à la vérité pure, il lui faut s'élever au-dessus de la passivité de la sensation par une activité bien supérieure de son esprit. Donc, la connaissance commencée par les sens s'achève par l'intellect.

B. — *Preuve de raison*. — La manière de connaître dépend de la nature du sujet connaissant ; mais la nature de notre âme, tant qu'elle informe un corps, exige que notre connaissance débute par le sens, et s'achève par l'intellect.

En voici la preuve : Dans l'état de la vie présente, c'est au moyen des sens et de l'intellect que l'âme atteint la vérité ; le sens perçoit le singulier, et l'intellect saisit l'universel ; mais l'universel, par rapport à nous, n'existe que dans les objets singuliers eux-mêmes. Il est donc nécessaire que nous percevions, d'abord par le sens, les objets singuliers, pour y puiser ensuite, grâce à la puissance d'abstraction de l'intellect, la connaissance des réalités universelles.

En résumé, d'après S. Thomas : « L'opération est proportionnée à la puissance et à l'essence : or l'intellect humain est placé dans un corps sensible ; donc son opération propre sera de saisir l'intelligible dans les images des sens ¹. » Cette conclusion est confirmée par la loi d'analogie. L'animal, en effet, connaît par les sens la réalité purement matérielle ; l'ange connaît par l'intellect l'immatériel pur ; donc l'homme, qui est un être intermédiaire, un animal raisonnable, doit saisir d'abord ce qui est matériel, avant de saisir l'immatériel.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 6. — *De memoria et reminiscencia*, lect. 2.

ARTICLE II.

*La Formation même des idées.***138. Théorie scolastique de la formation des idées. —**

Cette théorie peut se ramener à *six points* que nous pouvons d'abord brièvement énoncer ainsi, avant de les développer plus longuement. Les cinq premiers se rapportent à l'abstraction *spontanée* qui atteint l'universel *direct* ; le sixième à l'abstraction *réfléchie et scientifique* qui produit l'universel *réflexe* (Log., n. 28).

1° Tout d'abord l'imagination garde les images imprimées dans les sens, et fournit ainsi à l'intellect le fondement ou la *matière* des idées universelles.

2° Aussitôt, l'intellect *agent*, travaillant sur ces images, les dépouille de toute existence ou « condition » individuelle, pour les rendre *intelligibles* ou abstraites.

3° Ensuite, ces images ainsi rendues intelligibles, l'intellect patient les reçoit d'une manière passive. Et c'est par cette passion, ou espèce *impreste*, que l'intellect est excité à passer à l'acte.

4° Il passe à l'acte, c'est-à-dire qu'il conçoit l'idée ou représentation d'un type abstrait, d'une essence séparée de toute existence individuelle. Cette idée s'appelle aussi *verbe* intérieur, ou espèce intelligible *expresse*, étant exprimée par l'esprit en lui-même.

5° Toutefois les espèces intelligibles ne sont pas ce qui est directement perçu, mais le moyen *par lequel* notre intellect saisit les essences mêmes des objets d'une manière universelle.

6° Enfin sur ces idées élémentaires les plus simples, obtenues par une abstraction toute spontanée, l'intellect revient par la réflexion et par divers actes, tels que l'analyse, la synthèse, la comparaison, la classification en genre et espèces, et il construit toutes les autres notions dérivées ou complexes de l'abstraction scientifique.

Prenons pour exemple l'*idée de triangle*. Cette idée n'existe que fondamentalement dans tel et tel triangle. Or le sens commence d'abord par voir un certain triangle, que nous supposerons à trois côtés égaux. Aussitôt l'intellect dépouillant ce triangle de ses conditions d'existence individuelle, le considère comme un *type idéal* indéfiniment imitable.

Ce type est une première idée abstraite, directement produite par l'intellect agent, qui tirera bientôt d'autres types différents de la vue de certains autres triangles à côtés inégaux. Rapprochant alors tous ces types élémentaires, le travail de la réflexion scientifique commence. Par l'analyse, la comparaison, on découvre dans tous ces triangles un caractère commun : c'est l'idée générique de triangle, et sa subdivision en espèces : de là une classification, œuvre complexe de toutes les facultés intellectuelles, tandis que l'idée élémentaire est l'œuvre spontanée de l'intellect agent, par une simple abstraction.

139. Le procédé de formation des idées primitives par l'abstraction. — Nous établirons avec soin les diverses thèses qui ont trait à cette partie fondamentale du système scolastique.

THÈSE 1

L'intellect, dans cette vie, doit se tourner vers les images des sens, pour la formation de ses idées primitives.

A. — *Explication.* — La faculté abstractive de l'intellect s'exerce sur tous les *faits singuliers* de l'expérience sensible qui sont exprimés par les images. Cependant nous ne nions pas qu'elle s'exerce aussi sur les faits singuliers de la conscience spirituelle, comme les intellections et les volitions, bien qu'ils ne puissent par eux-mêmes être imaginés. On sait de quelle importance sont les faits de conscience dans l'élaboration de certaines idées maîtresses que nous ne pouvons tirer que de la conscience. Mais ce sont là des idées secondaires, acquises par réflexion (n. 144).

B. — *Preuve expérimentale.* — Elle se tire de l'exemple de celui auquel il manque un sens, comme l'œil ou l'oreille : par suite, cet homme est privé des images correspondantes des couleurs et des sons, et aussi de leur concept universel. De ce fait, on ne saurait, en effet, donner d'autre raison, si ce n'est que l'intellect pour concevoir sa première idée d'un objet a besoin d'une expérience préalable, c'est-à-dire des images provenant de l'expérience.

Voilà pourquoi le trouble dans les images, qu'il provienne par ex., de la maladie, d'une lésion cérébrale, ou de toute autre cause, a pour conséquence un trouble dans l'intellect ; voilà pourquoi les sciences métaphysiques doivent sans cesse pour être comprises, être éclairées par des exemples et des

expériences ; pourquoi, pour faire l'éducation des enfants, des ignorants, on recourt à des images appropriées, on leur raconte des histoires, on leur fait des narrations ; pourquoi enfin les réalités spirituelles qui ne sont pas directement perçues, comme les anges, deviennent pour nous objet de pensée dès qu'une forme sensible les accompagne.

C. — Nous avons parlé de *cette vie*. Dans l'état de l'union de l'âme et du corps, il convient, en effet, que le corps soit l'auxiliaire de l'âme, et que le sens aide au développement de l'intellect, comme l'intellect à son tour reflète sa lumière sur le sens. Mais, dans l'autre vie, après la dissolution du composé, l'intellect peut avoir une autre source d'informations encore plus sûre, comme nous le verrons en son lieu (n. 232).

THÈSE II

140. *Du retour opéré par l'intellect agent sur les images résulte l'espèce intelligible* ¹.

Il s'agit ici de l'influence mutuelle de l'intellect et de l'image dans la production de l'intelligible. Voici comment on l'explique.

A. — Ou l'image agit sur l'intellect, ou l'intellect sur l'image. Mais on ne peut soutenir la première hypothèse : l'image est, en effet, matérielle et étendue, et par suite, elle ne peut faire impression sur une réalité incorporelle. D'autre part, l'intellect possible, puisqu'il est passif, a besoin de recevoir une excitation pour agir et, par suite, il ne peut agir lui-même sur l'image. Il reste donc que l'intellect agent, qui est au contraire tout à fait actif, produise un effet sur l'image qui lui est présentée ; or, cet effet est l'espèce intelligible.

B. — Cette espèce intelligible n'est qu'un aspect abstrait ou détaché de l'objet ; c'est l'objet même, non pas en tant qu'il a une *existence* individuelle, mais en tant qu'il est un *type possible* et imitable. Tout objet, en effet, en tant que possible, est abstrait de la matière, nécessaire et éternel, autrement dit, indépendant du temps et de l'espace, en quelque sorte infini, en ce sens qu'il est indéfiniment imitable. C'est cet aspect de l'objet en tant que possible, qui est appelé son *essence* intelligible.

1. Pial, *De l'intellect actif* ; P. Peil'aube, *Théorie des concepts* ; Mercier, *Psych.*

Toute cette opération prend le nom « d'illumination des images » parce que leur aspect idéal y est mis en lumière, tandis que leur aspect concret est laissé dans l'ombre. L'intellect agent y joue le rôle de cause efficiente, et l'image celui de cause matérielle. De fait, les objets existants, étant les copies des idées divines, ont pour se manifester dans l'ordre idéal une propriété suffisante, sinon par eux-mêmes, au moins sous l'influence d'une puissance d'ordre idéal. « Il faut donc que survienne l'action de l'intellect agent, c'est la conclusion de S. Thomas, pour aider les images à produire une connaissance plus élevée que ne le comporte leur nature sensible. »

THÈSE III

141. *C'est dans l'intellect possible que s'exprime l'espèce intelligible.*

Preuve. — La connaissance intellectuelle consiste en ce que l'intellect se rend semblable à l'objet (n. 135 et suiv.). Or l'intellect passif ne peut ni devenir semblable à un objet, ni à tel objet plutôt qu'à tel autre, à moins de recevoir une excitation spéciale, une impression, de la part de l'espèce intelligible de cet objet. Donc l'espèce intelligible est reçue ou imprimée dans l'intellect passif.

La *mineure* se prouve par voie d'élimination. En effet, d'après ce qui a été dit dans le premier chapitre concernant la critique des systèmes, ce n'est ni par les sensations, ni par sa nature, ni par des idées innées, ni par Dieu, ni par les noms des choses que l'intellect est déterminé à l'acte d'intellection. Il reste donc qu'il y soit déterminé par la nature des objets matériels eux-mêmes.

Mais comment ces objets agissent-ils ? Est-ce par leur entité physique, ou par leurs espèces imaginatives, ou par leurs espèces intelligibles qu'ils agissent sur l'intellect ? Les deux premières solutions sont inadmissibles ; la première, parce que les objets considérés dans leur réalité physique ne peuvent pénétrer dans l'intellect ; la seconde aussi, parce que les images étant matérielles peuvent bien informer une faculté organique, mais non une faculté inorganique : reste donc la troisième solution, à savoir l'intellect possible passe à l'acte sous l'influence des espèces intelligibles ou abstraites.

Confirmation. — S'il n'y avait point dans l'âme d'espèces impresses, elles ne pourraient être conservées, ni de nouveau réveillées et donner lieu au souvenir, comme l'expérience quotidienne le constate.

THÈSE IV

142. *La connaissance intellectuelle s'achève par l'espèce intelligible expresse ou l'idée.*

La preuve est tirée — de la *ressemblance* avec le sens, qui, l'impression reçue, s'en forme une image ou espèce expresse, laquelle achève et parfait la connaissance sensible ; — de la *raison*, puisqu'une faculté active, comme l'est nécessairement l'intellect, au reçu de l'excitation, ne peut pas ne point réagir immédiatement, en exprimant l'objet intellectuellement ; — enfin de la *conscience*, qui témoigne de cette activité de l'intellect, et distingue très bien l'idée intellectuelle et générale d'homme, par ex., de l'image de tel ou tel individu.

Nous parlons indifféremment d'*espèce expresse*, ou d'*idée*, ou de *verbe* mental, car ce ne sont là que trois points de vue du même phénomène. La connaissance intellectuelle est dite — espèce expresse, en tant que la ressemblance de l'objet est exprimée ou reproduite par l'intellect en lui-même ; — idée, en tant qu'elle est simplement la ressemblance même de l'objet ; — verbe mental, ou concept, en tant qu'elle est comme une parole intérieure produite par l'intellect, et qui se traduit spontanément par la parole extérieure.

THÈSE V

143. *L'espèce intelligible n'est pas ce qui est perçu, mais le moyen par lequel les objets sont perçus.*

I. *Preuve tirée du témoignage de la conscience.* — Elle est la même dans la perception intellectuelle que dans la perception sensible. Personne, en voyant Pierre, n'a conscience de ne voir que son image, mais tout le monde croit fermement percevoir quelque chose d'un être extérieur, et distingue parfaitement à l'état normal cette perception objective des représentations imaginaires. De même dans l'intellection, personne n'a d'abord conscience de l'espèce intelligible, que seule la réflexion sur l'acte de l'appréhension, fait connaître dans la suite.

II. *Preuve de raison.* — L'espèce est ou impresse ou expresse. Dans le premier cas, elle n'est pas autre chose, comme nous

l'avons déjà dit, que la passion du sujet sous l'action de l'objet, laquelle opère l'union *immédiate* de l'agent et du patient, du sujet connaissant et de l'objet connu. Dans le second cas, c'est une image de l'objet, qui, comme un miroir, conduit à la connaissance de l'objet lui-même et n'est pas tout d'abord saisie. Donc, ni l'une ni l'autre de ces espèces n'est un terme intermédiaire qui sépare le sujet connaissant et l'objet connu, mais elles sont, au contraire, la condition de l'union immédiate qui s'opère entre eux. Disons donc de l'espèce impresse qu'elle est *ce par quoi*, et de l'espèce expresse, *ce en quoi* se fait la perception ; mais ne disons d'aucune qu'elle est *ce qui* est immédiatement perçu : car aucune n'est objet de perception directe.

III. Preuve tirée *des conséquences*. — Si l'espèce était *ce qui* est perçu, la conséquence serait que l'objet représenté par l'espèce n'étant pas perçu, nous n'aurions la connaissance d'aucun objet, mais seulement des espèces. Toute la science humaine ne porterait que sur des idées, non sur des réalités ; ce serait sans doute une science psychologique de nos idées, mais non une science de la nature, dont la connaissance serait fondée seulement sur des conjectures ou sur une foi aveugle. Une telle conception ouvrirait largement la voie au scepticisme kantien, comme l'histoire en fait foi.

On voit par là comment, d'après les scolastiques, dans tout le processus intellectuel, est conservée l'objectivité des idées, puisque les idées se tirent des images, et les images de l'action et de l'empreinte même des objets perçus.

144. Comment des idées primitives dérivent les idées secondaires¹.

THÈSE VI

Les idées secondaires s'acquièrent par réflexion sur les premières, grâce surtout à l'analyse, à la synthèse et à la comparaison.

Preuve. — C'est un fait d'expérience que nous revenons par la réflexion sur les idées primitives, directement acquises, soit pour prendre conscience des actes psychologiques qui les ont produites ou accompagnées, et acquérir ainsi de nouvelles

1. Mercier. *Psych.*, p. 325-341.

notions très importantes pour la psychologie ou la morale ; — soit pour élaborer le contenu de ces idées élémentaires par divers procédés rationnels, notamment :

1° Par l'*analyse*, l'intellect divise les essences plus complexes en leurs éléments constitutifs. Ainsi il résout la quantité en ses trois dimensions.

2° Par la *synthèse*, les éléments constitutifs des idées sont de nouveau groupés pour faire de nouvelles idées positives ou négatives. Telles sont les idées de néant, d'infini.

3° Par la *comparaison* des diverses essences entre elles, elles sont distribuées en genres divers, prochains et éloignés ; ainsi sont obtenues les définitions et les classifications.

4° Enfin par la *comparaison* des idées entre elles, leurs relations essentielles, qui sont les premiers principes, sont découvertes. Ainsi en comparant l'être avec l'être ou avec le non-être, on a le principe d'identité ou de contradiction ; en comparant la cause avec l'effet on a le principe de causalité ; en observant les relations de chaque homme avec tous les êtres qui lui sont supérieurs, inférieurs ou égaux, nous découvrons les principes du droit naturel¹ ; etc.

145. Nécessité et rôle des images ou des signes pour la réminiscence. — L'image qui représente un objet, ou le signe, tel que le mot, qui le désigne sans le représenter, sont nécessaires, en cette vie, pour toute opération intellectuelle, mais leur rôle est bien différent pour la première acquisition d'une idée ou pour y penser de nouveau, après l'avoir acquise.

1° L'origine des idées, provenant de l'abstraction opérée sur une image, et non sur un mot, l'image est ici indispensable. C'est l'image d'une couleur, et non pas le mot, qui m'en donnera l'idée.

2° Une fois l'idée acquise et conservée dans la mémoire, le recours à l'image, si souvent utile pour raviver ou approfondir l'idée, cependant ne s'impose plus. Il suffit, pour la penser de nouveau, du mot ou d'un signe quelconque. Le recours au signe est même indispensable lorsque l'idée est si abstraite ou si complexe qu'il est impossible de la représenter par des images. Ainsi en algèbre on ne pense qu'avec des signes.

1. Liberatore, *Comp. hum.*, ch. V, § 3, n. 216.

3^e Enfin, tandis que pour la genèse de l'idée, l'image précède toujours l'idée, pour la réminiscence cet ordre des deux phénomènes n'a plus de raison d'être et ne s'impose plus. De fait, tantôt le mot précède l'idée et la réveille ; tantôt c'est l'idée qui cherche le mot ou l'image, surtout dans les cas si curieux d'amnésie¹. Du reste, pour chercher et choisir librement, comme nous le faisons, les mots ou les images que nous voulons revoir, il faut être déjà guidés par leur idée, au moins confuse. C'est là un fait d'expérience, qui met en lumière, soit l'union naturelle des sens et de l'intelligence, soit le caractère de dépendance purement extrinsèque de l'idée par rapport aux sens (n. 87).

146. Confirmation du système de l'abstraction des idées. —

1^o *Il est le plus sûr dans ses conséquences.* — Il évite les erreurs du sensualisme, de l'idéalisme, du scepticisme : — du sensualisme, en admettant la faculté suprasensible d'abstraction et la vertu active de l'intellect humain ; — de l'idéalisme, en repoussant la vision immédiate de l'être infini aussi bien que les idées innées ou les intuitions *a priori* des idéalistes ; — du scepticisme enfin, car il met en sûreté, d'une part, la capacité de l'intelligence et, d'autre part, la réalité objective des idées. — Il évite aussi, à propos des idées universelles, les conséquences fausses du nominalisme, du réalisme et du conceptualisme ; d'après les scolastiques, en effet, les universaux sont conçus par la puissance de l'intellect, mais ils ont un fondement dans les objets singuliers eux-mêmes, comme on l'a vu en Logique (n. 220). En sorte que, suivant les règles d'une bonne méthode l'intellectualisme tient le juste milieu entre les excès contraires (Log., n. 289 et suiv.).

2^o De plus, *il réunit en lui les avantages des autres systèmes.* — Avec l'empirisme, il demande aux sens le début de la connaissance ; avec les innéistes, il admet une faculté innée capable de comprendre ; avec les ontologistes, il veut que Dieu, en tant qu'il est créateur et conservateur, soit la lumière qui rende les objets intelligibles et le sujet intelligent et qu'il prête sans cesse son concours à leurs opérations ; enfin, avec les traditionalistes, il enseigne que le développement normal de l'intellect ne se fait que par le secours d'un enseignement.

3^o En outre, *quoi de plus naturel et de plus simple* que le système scolastique ? Nous raisonnerons ainsi : est vrai le système qui explique les idées par des causes naturelles et non *a priori* ; or le système scolastique a ces deux caractères, et les autres ne l'ont pas.

La première condition est évidemment réalisée ; naturelle, en effet,

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 189 et suiv. — Cf. Bossuet, *Log.*, L. I. c. III.

est la sensation ; naturelle est à l'âme la capacité de concevoir ses idées. Et qu'on ne dise pas que le sensualisme est encore plus simple, lui qui explique les idées seulement par la sensation, ou le transcendentalisme qui ne les explique que par la raison. Ces deux systèmes sont, il est vrai, plus simples, mais ils sont aussi insuffisants.

La seconde condition est aussi réalisée, car l'innéisme attribue à l'intellect des idées toutes faites, l'ontologisme lui attribue la vision divine, le traditionalisme une instruction divine, comme si par lui-même, il ne pouvait tirer aucune leçon des objets. Or voilà qui est contraire à la simplicité de la nature, et qui va contre l'axiome : « rien n'est inutile dans les œuvres de Dieu ¹ ».

4^o De plus, ce système l'emporte sur les autres par le nombre et l'autorité de ses partisans. Il serait trop long d'énumérer tous les philosophes grecs, latins ou arabes, qui, après Aristote, l'ont soutenu. Qu'il nous suffise de citer parmi les Pères de l'Eglise, S. Augustin, et de rappeler qu'au moyen âge, Alexandre de Halès, Scot, Albert le Grand, S. Bonaventure, S. Thomas et tous les autres scolastiques, soit philosophes, soit théologiens, remarquables par leur science et leur génie, ont défendu d'un accord unanime la doctrine que nous venons d'exposer sur l'origine des idées. Aussi bien ni les plaisanteries des modernes, ni les rêveries de l'idéalisme, ni les expériences des sensualistes n'ont encore pu amoindrir la puissance de l'autorité de ce système.

5^o Quant aux objections qu'on lui fait, elles sont, il est vrai, très nombreuses. Mais ceux qui auront bien voulu suivre attentivement les explications qui précèdent n'auront aucune peine à les résoudre.

ARTICLE III.

Le Langage, expression des idées ².

147. Nature du langage ou expression des idées ; ses diverses espèces. — A. — Le langage, en général, est un signe extérieur ou une combinaison de signes, dont nous nous servons pour manifester aux autres nos pensées et nos volontés (Log., n. 52-54).

De là une double conséquence. — 1^o Il ne convient proprement qu'à l'homme : car *seul* il est capable de s'élever aux idées générales, qui sont comme « l'âme du langage ³ ». Les animaux n'ont à leur disposition que des cris, et des chants, qui n'expriment point des idées, ni des propositions, mais simplement des émotions. C'est ainsi que les petits enfants peuvent bien communiquer leurs sensations par des cris instinctifs, mais

1. Liberatore, *Conn. intellect.*, ch. V, a. 3 et 4, n. 187-194. — 2. E. Blanc, tome II, ch. LIX, n. 991. — 3. E. Blanc, tome I, n. 997.

ils « ne comprennent pas ce qu'ils disent ». Voilà aussi pourquoi la plupart des animaux manquent de l'organe de la voix articulée ¹.

Mais 2^e tous les hommes en sont donés : l'homme est, en effet, « un animal naturellement politique et raisonnable ». Il doit donc exprimer ses pensées, au moyen de signes sensibles, quels qu'ils soient : « Si les hommes eussent été sourds, ils parleraient par gestes ². »

B. — Aussi le langage, comme tout signe, se divise 1^o en langage *naturel* et en langage *conventionnel*. Le premier, qui se compose de signes naturels, est ordinairement appelé *natif* : le second, qui se compose de signes arbitraires, est *acquis* : il est le fruit de l'instruction.

2^o Chacun de ces langages se divise en langage *mimique*, langage *articulé* et langage *écrit*, selon qu'il se compose de gestes, de mots parlés, ou d'écriture.

3^o Quand l'écriture représente directement et immédiatement les idées, on l'appelle *idéographique* ; telle est l'écriture chinoise. — On l'appelle *alphabétique* ou *phonétique*, quand elle exprime directement des sons, et indirectement des idées ; telle est l'écriture française et celle des autres peuples de l'Europe. — On appelle d'ordinaire écriture *hiéroglyphique*, celle qui, d'après la théorie la plus probable, est en partie idéographique et en partie phonétique : elle était employée autrefois chez les Egyptiens, comme leurs monuments nous l'attestent.

148. Utilité du langage pour les idées ³. — D'après ce qui précède, le langage sert d'intermédiaire entre celui qui parle et celui qui écoute, et il est utile à tous les deux.

1. Il profite à *celui qui parle* ; en effet, sa pensée intérieure, grâce au langage, s'exprime plus distinctement, plus clairement et avec plus de facilité. — *Plus distinctement*, car une langue, à la fois analytique et synthétique, énonce séparément les éléments des pensées intérieures, et montre aussi nécessairement leurs relations. — *Plus clairement* ; la pensée de l'esprit, en effet, quelque peu cachée, s'incarne pour ainsi dire, dans les mots, et s'y « extériorise » d'une manière permanente : « Sans le langage, dit Hamilton, les idées abstraites sont des étincelles qui ne brillent que pour mourir ». — Enfin avec *plus de facilité* ; les mots, en effet, tiennent lieu jusqu'à un certain point d'images et d'idées, de sorte que nous

1. Liberalore, *Comp. humain*. ch. II. — Cuvier, *Le règne animal* (Mammifères). —

2. Rabier, *Psych.*, p. 694. — 3. E. Blanc, tome I n. 83-84.

opérons plus vite sur des signes, soit en mathématique, soit dans la conversation.

2. Il est aussi utile à *l'auditeur*. — C'est à bon droit que le langage est appelé un lieu social, la voie la plus courte et la plus sûre, et de fait la voie commune, pour arriver à la vérité.

D'ailleurs, toutes ces utilités se trouvent réunies dans le langage articulé, qui est la forme maîtresse de langage. Ce sont les mots qui sont les signes les plus puissants — soit parce qu'ils sont d'un usage universel, chez les savants et les ignorants : — soit parce que l'audition des paroles est plus facile à comprendre que la vision des gestes ou des signes ; — soit parce que les gestes, l'écriture, le chant, le symbole, supposent le mot ou en sont le développement.

149. Quelle est la nécessité du langage pour expliquer l'origine des idées ? — Tous les traditionalistes ont défendu cette nécessité du langage. Mais ils l'ont fait à des titres divers : de Bonald le croit nécessaire à l'acquisition des idées, au moins des idées abstraites et générales¹ ; — les traditionalistes mitigés restreignent cette nécessité aux idées métaphysiques et morales, ou du moins à l'idée claire et distincte de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme : — d'autres enfin (Rosmini, Gioberti, etc.) ont enseigné qu'il est nécessaire à la réflexion de l'esprit sur lui-même. Contrairement à toutes ces opinions, voici notre

THÈSE

La nécessité du langage, en quelque sens qu'on l'entende, n'est pas soutenable.

Preuve. — Notre thèse sera établie, si nous montrons que la théorie de nos adversaires est contraire aux principes de la dynamilogie, à l'expérience et à la raison.

I. *La dynamilogie.* — D'après ce que nous avons établi (n. 56), c'est sans le secours du langage extérieur, que le sens perçoit immédiatement les objets, et que l'intellect connaît par abstraction les réalités matérielles d'une connaissance universelle et immatérielle. — Ensuite, des vérités abstraites et générales, l'esprit s'élève aux autres vérités, et même à l'idée d'infini, par voie de comparaison, d'analyse et de synthèse (n. 144). — Enfin, il suffit pour que l'âme puisse réfléchir sur elle-même, qu'elle connaisse ses actes d'une manière distincte et réflexe. Donc ni l'acquisition des idées abstraites,

1. De Bonald, *Sur un dernier ouvrage de M. Lamennais*. — Aug. Nicolas, *Etudes philosophiques sur le christianisme*.

— ni celle des vérités métaphysiques, — pas même des idées claires et réflexes, n'exige pas autre chose que l'union de la faculté avec son objet, avec leur accompagnement naturel d'images et de signes mentaux.

II. *L'expérience.* — Tout comme les animaux forment des images, les enfants et nous-mêmes nous formons des idées, bien que les termes fassent défaut pour les exprimer. Aussi les sourds-muets, privés du secours du langage, acquièrent-ils de nombreuses idées générales, métaphysiques et morales : « Sachons, dit un philosophe contemporain, que tous les instituteurs actuels des sourds-muets s'accordent sur ce point, savoir que les sourds-muets, s'ils sont en âge convenable et ne souffrent d'aucun trouble organique, se trouvent munis d'une abondante provision de concepts et de connaissances, au moment de leur entrée dans les maisons d'éducation. »

III. *La raison.* — Les mots, dont se compose le langage, dépendent des usages et des conventions humaines, et ne sont pas le signe naturel de l'idée : ainsi, de sa nature, le mot *homme* ne désigne pas plus l'animal raisonnable que le cheval ou l'oiseau. Voilà pourquoi, il peut y avoir une idée sans mot, comme un mot sans idée, et cela arrive souvent.

« Concluons, dit M. Rabier : sans les mots, l'homme penserait mal et malaisément, mais il penserait ¹. »

150. L'origine du langage ou des langues. — Sur cette question accessoire en philosophie trois théories ont été émises. — Les traditionalistes prétendent que le langage articulé a été révélé par Dieu à nos premiers parents, et que de plus il n'aurait jamais pu être inventé par les hommes, sans le secours de la révélation. — D'autres, surtout les anciens Epicuriens, les déistes du siècle dernier, tous les naturalistes et les rationalistes de notre époque, enfin les évolutionnistes prétendent que les hommes non seulement auraient pu retrouver, mais de fait ont trouvé le langage articulé. — Beaucoup enfin soutiennent une opinion intermédiaire : voici leur

THÈSE

L'homme n'a pas inventé le langage, mais par lui-même il aurait pu le découvrir.

1. *La question de fait* se résout par trois sortes d'arguments.

1^o *Argument théologique.* Il est dit au livre de la Genèse : « Adam

1. Rabier, *Psych.*, n. 621-622.

appela de leurs noms tous les êtres vivants. » Donc la connaissance du langage articulé était infuse en Adam, ou du moins il avait la puissance de trouver sur le champ une expression à ses idées.

2^o Argument *rationnel*. Il répugne à la sagesse et à la bonté divines d'avoir laissé l'homme vivre pendant plusieurs siècles après sa création dans un état voisin de celui des bêtes, dépourvu du secours du langage. — Les traditions des peuples anciens viennent confirmer cette doctrine ; si l'on en croit l'histoire, l'état sauvage résulte d'une dégradation, et n'est point l'état primitif de l'homme.

3^o Argument tiré de la *Linguistique*. — « Les philologues allemands sont parvenus à démontrer l'identité de toutes les langues comprises sous le titre de langues indo-européennes. » Or, selon plusieurs savants ¹, il faut en dire autant de toutes les langues, qui d'abord monosyllabiques, se sont développées par agglutination de syllabes, et enfin par diverses flexions. Il est donc assez probable que les idiomes de tous les peuples, aussi bien antiques que modernes, ont tiré leur origine d'une langue primitive, qui comprenait toutes les racines des autres langues ; et cette langue primitive aurait été révélée par Dieu.

II. *La question de droit* peut être résolue par l'argument suivant : Trois conditions sont requises et suffisent pour que l'homme puisse trouver par lui-même le langage : à savoir, des idées susceptibles d'être manifestées extérieurement, — des sons articulés, — et le désir d'utiliser ces sons comme signes des idées. Or l'homme peut réaliser ces trois conditions : car les idées ne dépendent pas du langage, — l'organe de la voix articulée ne fait pas même défaut aux sourds-muets, — enfin il est naturel à tous les hommes de se manifester mutuellement leurs pensées, par des signes quelconques : voilà pourquoi les sourds-muets, pour remplacer les mots, ont d'eux-mêmes trouvé un langage par signes. Donc l'homme aurait pu naturellement et graduellement inventer le langage.

Nous disons *graduellement* et *naturellement*, c'est ce qui paraît le plus vraisemblable. — Toutefois ceux qui attribuent, de fait, à l'homme l'invention du langage, disputent assez longuement sur le mode de cette invention. Les uns avec Condillac et Maupertuis pensent que le langage a été trouvé comme les autres arts, grâce à la *réflexion* ; — d'autres, par ex., de Humboldt, Renan, Max Muller, prétendent que les hommes ont parlé comme l'oiseau chante, *par instinct* et comme par inspiration ; — les autres enfin, c'est-à-dire les évolutionnistes, veulent que la formation des langues n'ait été que lente et progressive à travers les siècles ².

1. Vigouroux, *Manuel biblique*, tome I, p. 308-338. — 2. E. Blanc, tome II n. 997-996.

LIVRE SECOND DE LA PSYCHOLOGIE

LA NATURE DE L'HOMME.

De la connaissance des facultés, nous nous élevons logiquement à la connaissance de la nature même de l'homme ¹. Or celle-ci comme toute chose, a quatre causes, une cause *formelle*, une cause *matérielle*, une cause *efficiente* et une cause *finale*. Aussi envisagerons-nous l'homme sous ces quatre aspects, dans autant de chapitres qui se suivront ainsi : I. *L'Âme* (l'homme a-t-il une âme ?) ; II. *Le Composé* (qu'est-ce que l'homme ?) ; III. *L'Origine* de l'homme (d'où vient-il ?) ; IV. *La Vie future* (l'homme est-il fait pour une vie éternelle ?)

CHAPITRE PREMIER

L'ÂME HUMAINE.

151. Sa notion générale ; certitude de son existence. —

A. — Personne ne nie l'existence du corps humain ; il nous faut donc rechercher si, dans l'homme, outre le corps, il existe une âme humaine. Mais pour que l'on comprenne bien la question dont il s'agit, disons de suite ce que nous entendons par âme.

L'âme n'étant connue que par ses opérations, ne peut être définie que par elles. « *C'est*, dit S. Thomas, *le principe premier de nos opérations vitales.* » Ce mot « premier » distingue l'âme des facultés multiples par lesquelles elle opère ses fonctions vitales, comme par autant d'instruments ou de principes seconds.

Aristote avait déjà donné une définition semblable en disant : « *L'âme est ce premier principe par lequel nous vivons,*

1. Liberatore, *Comp. humain* ; P. Coconnier, *L'âme humaine* ; Mercier, *Psychologie et Origines de la Psychologie contemporaine* ; de la Bouillerie, *L'Homme et sa nature* ; Sauvé, *De l'union substantielle* ; D'Hulst, *Mélanges philos.* ; G  rdair, *Corps et ème* ; E. Blanc, *Traite   de phil. scol.*, tom. II.

nous sentons et nous pensons. » Il est clair qu'il s'agit d'un principe interne de cette triple vie.

B. — Or qu'un tel principe existe, cela est certain.

1. *Il existe.* En effet, il est certain que l'homme vit, sent et pense ; — que la vie, la sensation, la pensée sont des effets qui ont une cause : — que cette cause doit être intérieure à l'être vivant, sentant, pensant : — il y a donc en lui un principe premier de ces opérations vitales. L'existence de l'âme est donc certaine.

2. *Nous en avons conscience.* Car l'action n'étant pas séparée de l'agent, la conscience ne peut saisir l'un sans l'autre. Elle saisit donc le principe qui vit, qui sent, qui pense, en même temps que sa vie et sa pensée (Log., n. 206).

3. *Impossibilité de le nier.* La négation d'un principe pensant, ne pouvant se faire que par un principe qui pense, serait contradictoire.

4. *De fait,* l'existence de ce principe n'a jamais été niée, et de tout temps le genre humain a cru à l'existence de l'âme, base de toute vie sociale et morale (n. 175). La *nature* de cette âme a seule fait l'objet de discussions entre philosophes.

152. Diverses opinions sur la nature de l'âme humaine.

Sur la nature de l'âme humaine, on peut imaginer plusieurs hypothèses entre lesquelles il nous faudra distinguer quelle est la vraie. Si l'âme existe, elle est substance ou accident. — Si c'est une substance, elle est ou matérielle et composée, ou immatérielle et simple. — Si elle est simple, elle est ou seulement simple, ou de plus spirituelle. — Si elle est spirituelle, elle est un esprit pur, ou, au contraire, un esprit naturellement uni à un corps.

Voilà bien des problèmes à traiter avec soin, car chacun d'eux a été le sujet d'erreurs aussi nombreuses que graves. Ce sont : 1^o *l'erreur des phénoménistes*, qui ont décrété que l'âme n'était qu'un faisceau et une combinaison de facultés ou de phénomènes sans substance ; 2^o le *matérialisme*, qui soutient que l'âme ne diffère point du corps, ni ses facultés des propriétés de la matière ; 3^o le *semi-matérialisme* ou *sensualisme*, qui admet la simplicité de l'âme, sans reconnaître sa spiritualité ; 4^o enfin l'*ultra-spiritualisme* cartésien, qui prétend que l'âme est un pur esprit prisonnier du corps.

S'éloignant à la fois du sensualisme, et de l'ultra-spiritualisme, le spiritualisme modéré d'Aristote et de S. Thomas se posera comme un sage milieu entre deux excès ; il démontrera l'existence en nous d'une *substance, simple, spirituelle*, bien qu'incomplète, qui est l'âme humaine, et réfutera le matérialisme. D'où quatre articles : I. La *Substantialité* de l'âme humaine ; II. Sa *Simplicité* ; III. Sa *Spiritualité*, et enfin IV. *Réfutation du Matérialisme*, les autres erreurs étant suffisamment réfutées dans le cours du chapitre.

ARTICLE I.

La Substantialité de l'âme.

153. Les diverses opinions sur la question. — Pour les uns, l'âme n'est qu'une collection d'accidents ; pour les autres, elle est une substance. D'où deux opinions.

1. La première est celle de tous les *phénoménistes* : certains philosophes pensent qu'il faut distinguer l'âme du corps, mais ils la confondent avec la collection de ses facultés, ou même de ses phénomènes (Ontol., n. 101). — Telle est l'opinion de Protagoras et des anciens sensualistes : les partisans modernes de cette erreur, principalement Locke, Hume, Condillac, Volney, de Tracy, rejettent la substantialité, et favorisent le matérialisme. Il en est de même de tous les positivistes, entre autres de Taine. « L'âme humaine, dit-il, n'est ni substance, ni accident, mais *phénomène*. Il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file de ses événements ¹. »

2. La *seconde* opinion proclame la substantialité de l'âme et tous ses partisans admettent une certaine distinction, entre la substance et ses facultés. Mais cette distinction est-elle réelle ou non, telle est la question et le sujet de graves controverses (Ont., n. 54 et 118).

A. — Sont partisans de l'identité absolue de l'âme et de ses facultés : — *a*) les nominalistes ; pour eux, dire que les facultés diffèrent réellement de la substance, ce serait multiplier les entités sans nécessité ; — *b*) les Scotistes qui n'admettent qu'une distinction formelle (Ontol., n. 56) ; — *c*) les *Cartésiens* surtout (Descartes, Wolf, Gerdil, Garnier) pour qui l'essence de l'âme est l'acte même de la pensée ; — *d*) enfin les atomistes et les dynamistes, qui soutiennent que l'âme est assez parfaite pour agir par sa propre substance et sans facultés.

B. — Aristote, au contraire, S. Thomas et la plupart des

¹ *Philosophes class. du XIX^e siècle*, chap. de la Méthode, — de l'*Intelligence*, préface et liv. III, ch. 1.

scolastiques, après les Saints Pères, sont d'accord pour affirmer que l'âme est une substance, mais que les facultés de l'âme sont réellement distinctes de sa substance, au point de constituer, d'après l'opinion commune, des entités réelles (Ontol., n. 116, 118), ou du moins, selon Zigliara, des modes réels qui affectent la substance de l'âme.

Avec eux, nous établirons ces deux points en deux paragraphes : 1. La *substance de l'âme* est réelle ; 2. Les *facultés* de l'âme sont réellement distinctes de sa substance.

§ I. — *Réalité substantielle de l'âme.*

154. L'âme est-elle une substance ? — Oui, et c'est ce que va établir contre les phénoménistes la thèse suivante :

THÈSE

L'âme n'est pas un pur accident, ni une collection d'accidents, elle est une substance ¹.

Preuves. — I. — La première est le *témoignage de la conscience*. — La conscience affirme à la fois la *causalité* active et la *permanence* de notre âme, c'est-à-dire du principe de nos opérations vitales, sous le flot toujours changeant de ces opérations : or ce sont là précisément les deux caractères essentiels d'une substance (Ont., n. 99-101). — On ne prendrait pas au sérieux un homme qui n'aurait pas conscience de son activité propre, ou qui, doutant de son identité personnelle, se demanderait sérieusement s'il est bien le même dans un âge avancé qu'à l'époque de sa jeunesse. — Aussi bien, nos adversaires sont-ils réfutés par leur propre langage. Taine, par ex., dit : « Nos événements sont donc les composants successifs de notre moi. » — « Mais pourquoi dire *nos* événements, observe très justement M. Charles, puisqu'il n'y a qu'eux, et que *nous* ne sommes pas ? » Cette manière de parler n'est donc pas une « illusion métaphysique », mais la voix même de la conscience ³.

II. — La *raison* prouve aussi les deux parties de notre thèse.

1. *L'âme n'est pas un pur accident*, car ce n'est pas l'accident, mais la substance, qui est principe d'opération. L'accident, serait-il spirituel, n'est qu'un instrument naturel d'opération pour la substance qui agit par lui.

1. Coconnier, *ouvr. cité*, p. 3-41. — 2. *Science catholique*, 1888-89, p. 10. — 3. Farges, *Le Cerveau*, p. 109-114.

2. Elle n'est pas *une collection d'accidents*, car une collection de choses n'en peut changer la nature. Et l'on a beau ajouter à cette collection un *lien distinct* pour les unir, nous demandons si ce lien est une substance ou un accident. S'il n'est qu'un accident, la difficulté demeure la même. S'il est une substance d'où tous les accidents émanent comme d'une source commune, l'unité est bien faite, mais notre thèse est prouvée (Ontol., n. 99-101).

155. Objections des phénoménistes anciens et modernes. —

Obj. I. — Les anciens (Alex. d'Aphrodisias, Empédocle, etc.) appelaient l'âme « un mélange », un « tempérament complexe », une « harmonie des contraires », unissant dans l'homme nombre de qualités diverses actives et passives. Donc elle n'est qu'un mode et pas une substance.

Rép. — Ce mélange est un effet qui suppose une cause. Or une cause d'opérations psychiques est quelque chose de substantiel.

Obj. II. — Contre la preuve par la conscience, Taine¹ objecte que « la conscience fourmille d'illusions »... et que « le moi n'est qu'un fantôme créé par la conscience ».

Rép. — Que la conscience éprouve des illusions dans les cas de maladie mentale et de folie, *je l'accorde* ; dans les hommes sains et à l'état normal, *je le nie* ; une philosophie qui fait fi de l'évidence expérimentale n'est plus digne de ce nom.

Obj. III. — L'âme est aussi pour Taine « une illusion métaphysique ». Cette illusion serait semblable à celle d'un homme qui, après avoir divisé une planche en diverses parties ; carrés, triangles, etc., s'obstinerait à penser que la « planche en soi » est différente de l'ensemble de ces parties. De même pour l'âme et ses parties.

Rép. — Nous accordons que le tout n'est pas réellement distinct des parties. Mais nous nions que les sensations, volitions, pensées... soient des *parties* de l'âme. Ces opérations sont des *effets*, des produits de la *cause* qui les opère. Or les effets sont réellement distincts de leur cause².

§ II. — Distinction des facultés et de la substance de l'âme.

156. Vérité de cette distinction. — Contre les partisans d'un simplicisme exagéré, établissons la thèse suivante.

THÈSE

Il y a une distinction réelle entre la substance de l'âme et ses facultés.

Preuves. — I. — La première se tire des données de l'expérience,

1. De l'Intellig., p. 10, 11. — 2. Farges, Le Cerveau, p. 109 et suiv.

de la *multiplicité* numérique et spécifique de nos facultés.

Comme la conscience en témoigne : — 1^o ces facultés opèrent en même temps des actes spécifiquement distincts, comme de voir et de vouloir ; or ce n'est pas une même puissance qui peut passer en même temps à deux actes distincts. — 2^o Ces facultés se dominent les unes les autres ou se subordonnent mutuellement, tels sont les rapports de la raison avec l'appétit, ou de l'imagination avec la volonté ; or un même objet ne peut à un même point de vue dépendre de lui-même, et être soumis à lui-même. — 3^o Parmi ces facultés, les unes sont en lutte avec les autres ; or pour qu'il y ait conflit, il faut au moins deux adversaires. — 4^o Enfin les unes sont excitées par les autres, comme la volonté par l'entendement : or « un même objet à un même point de vue ne se meut pas lui-même ». — On peut donc argumenter comme il suit : deux choses qui diffèrent *numériquement* et *spécifiquement* ne se confondent pas avec une troisième ; or les facultés sont entre elles numériquement et spécifiquement distinctes ; donc elles ne se confondent pas avec la substance de l'âme.

Notre thèse est *confirmée* par son accord avec le *sens commun* et ses locutions courantes. On dit tous les jours : « Cet homme est d'une imagination très vive, d'un esprit très fin, ou d'une volonté faible. » Mais qui oserait dire de l'âme elle-même qu'elle est vive, fine ou faible ? On reprendrait celui qui voudrait user de ce langage inexact, ou l'on se moquerait de lui. Or, « le langage est le miroir de la pensée », surtout s'il s'agit d'objets dont chacun est personnellement juge. Cette manière de parler fait donc voir que chacun perçoit, au moins confusément, une vraie distinction entre les facultés et la substance de l'âme.

II. — *La preuve de raison* ressort de la comparaison entre l'âme et ses facultés. La substance de l'âme ne peut pas être à la fois une et multiple. Or, si elle ne se distingue pas de ses facultés, elle est à la fois une et multiple.

Preuve de la *mineure*. — Entre les facultés, nous saisissons une distinction réelle : par exemple, le sens n'est pas l'intelligence ; l'appétit diffère de l'intellect ; donc la substance de l'âme sera multiple, si elle ne se distingue pas des facultés. D'autre part, elle sera en même temps une, car les facultés doivent prendre racine dans une même substance comme dans leur unique fondement, autrement leur connexion serait

inexplicable, et l'on ne pourrait comprendre comment elles se meuvent et se complètent les unes les autres, comment elles sont subordonnées les unes aux autres, et se rapportent à un seul individu et à un même but.

Confirmation tirée des caractères opposés de la substance et des facultés. En réalité le même être ne peut être en même temps et au même point de vue acte et puissance, — acte substantiel et acte accidentel. — très parfait et très imparfait. Mais la substance de l'âme, en tant qu'elle est le premier principe de vie, est toujours en acte substantiel et complet dans son être. Les facultés, au contraire, ne sont pas essentiellement en acte, elles ne sont d'abord qu'en puissance relativement à telle ou telle opération vitale ; bien plus, certaines facultés, par exemple, l'intelligence et la volonté, chez quelques hommes, ne passent jamais de la puissance à l'acte, ou bien elles se perfectionnent peu à peu, à la manière d'une qualité. « Il reste donc, conclut S. Thomas, que la substance de l'âme n'est pas sa faculté ; rien, en effet, de ce qui est acte n'est en puissance, en tant qu'il est acte. »

157. Le simplicisme exagéré est donc une erreur. —

1^o *Faux* est le *fondement* de cette opinion, puisqu'elle s'appuie sur la négation de la distinction réelle entre la substance en général et les accidents. Or cette négation est erronée, comme on l'a déjà montré en Ontologie (n. 118).

2^o *Fausse* en sont les *conséquences*. — Si, en effet, entre les facultés de l'âme et sa substance, il n'y a aucune distinction réelle, ou l'on admet une seule faculté, ou l'on en admet plusieurs. Si l'on admet plusieurs facultés, il faut admettre l'existence de plusieurs âmes dans le même individu. S'il n'y a qu'une faculté, le témoignage de la conscience est en défaut, ainsi que la raison, soit que l'on suppose d'ailleurs cette faculté organique ou inorganique. Une faculté organique, en effet, ne pourra exécuter les opérations spirituelles de l'âme, tandis qu'une faculté inorganique ne pourra produire les opérations végétatives et sensitives. D'ailleurs, nous avons vu (n. 154) qu'on ne peut pas faire de l'âme une pure collection de facultés ou de puissances sans détruire en même temps sa substantialité.

158. Objections. — 1^{re} Obj. — Si les facultés se distinguent de la substance de l'âme, elles peuvent s'en séparer : ce qui est absurde.

Rép. — *Nions l'ant.* — Assurément, et c'est l'opinion commune, on ne peut concevoir les propriétés vitales séparées de leur principe vital...

Mais beaucoup d'autres réalités, comme la matière et la forme et tous les modes de la substance, ne peuvent jamais être séparées, et se distinguent néanmoins d'une distinction réelle (Ont., n. 54 et 121).

2^e *Obj.* — L'âme humaine est définie et distinguée de l'âme des bêtes par sa rationalité. Donc la raison, c'est-à-dire une faculté, tient à la substance de l'âme.

Rép. — *Admettons les prémisses, mais dist. la conség.* ; donc la rationalité tient à la substance de l'âme, *oui* ; donc la raison elle-même y tient, *non*. La rationalité est, en effet, la racine de la raison, autrement dit la substance même de l'âme, en tant que principe de la raison.

ARTICLE II.

La Simplicité de l'âme.

159. Existence et portée de cette simplicité. — I. L'âme humaine est dite simple en deux sens : dans son essence, parce qu'elle n'est pas une substance composée de deux ou plusieurs autres, comme le corps l'est, par ex., de matière et de forme ; — dans son entité, parce qu'elle n'est pas un sujet étendu, composé de parties intégrantes, ou doué de quantité, mais qu'elle est inétendue et indivisible.

2. C'est dans ce second sens, et contre la foule des matérialistes, qui, tout en gardant parfois le nom d'âme, ne la distinguent pas du corps, que nous établissons la

THÈSE

L'âme est une substance simple, distincte de la matière.

Argum. gén. — On appelle âme le principe duquel procèdent dans l'homme, non seulement l'organisation, la vie et le mouvement du corps, — mais encore la sensation, l'intellection et la volition. Or un tel principe ne peut pas ne pas être simple et distinct de la matière. Donc l'âme est simple.

La majeure est suffisamment prouvée par ce que nous avons dit en Cosmologie (n. 100-101) et en Dynamilogie (n. 39-99), et par ce que nous dirons plus loin sur l'unité de l'âme dans l'homme (n. 195). Il faut prouver la mineure, c.-à-d., qu'un tel principe est simple, distinct de la matière.

Les arguments, au nombre de six, sont tirés :

I. *De la nature du corps.* — Nous avons vu (Cosmol., n. 52), que tout corps résulte de deux principes, l'un passif et matériel, l'autre actif et simple : il est donc légitime de conclure

que dans le corps humain lui aussi se trouve un principe distinct de la matière, qu'on appelle l'âme ¹.

Cet argument a d'autant plus de force, que chez les vivants, ce principe peut se distinguer pour ainsi dire *physiquement* de la matière. — En effet, une seule et même réalité n'est pas à la fois transitive et permanente ². Or, d'une part, la matière de notre corps disparaît et se renouvelle chaque jour, au point que Moleschott a pu dire : « Il faut 30 jours pour donner au corps entier une composition nouvelle », et Flourens, après ses admirables expériences : « Toute la matière paraît et disparaît, se fait et se défait, et une seule chose reste, c'est-à-dire la force qui vit au milieu de la matière et qui la gouverne ³. » Mais, d'autre part l'âme demeure, comme le reconnaît Flourens, et comme le constate la conscience ; car c'est le même être vivant, le même homme qui est vieux et qui a été enfant, qui est en bonne santé et qui a été malade. Donc la réalité de l'âme n'est pas la réalité de la matière.

160. II. De la nature de la vie. — L'homme est vivant ; mais la matière ne peut être principe de vie ; donc l'âme ou le principe vital est une substance distincte de la matière.

La *mineure* est certaine : car, si la matière était le principe de vie, elle le serait en tant que matière, ou en tant qu'organisée. Mais elle ne l'est d'aucune manière :

a) Elle ne l'est pas *en tant que matière*, autrement tout corps serait vivant, puisque l'être matériel est commun à toute espèce de corps : « Il est manifeste, dit S. Thomas, que d'être principe de vie ou vivant n'appartient pas aux corps par le fait qu'il est corps ; autrement tout corps serait vivant ou principe de vie ⁴. »

b) Elle ne l'est pas *en tant qu'organisée* ; car l'organisation de la matière n'est pas le principe de vie, mais au contraire un effet produit par le principe même de la vie, comme il ressort des principaux phénomènes biologiques. Les organes, en effet, ne naissent pas tout formés, c'est sous l'influence de la vie qu'ils se forment successivement, se développent, se conservent en se reformant sans cesse, réparent leurs blessures,

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 57-58. — 2. *Science cathol.*, an. 1889, p. 73-77. — Farges, *Le Cerveau*, p. 88-89. — 3. Flourens, *La Vie et l'Intelligence*, 1^{re} partie, sect. 1, chap. 3. — 4. *Sum. Theol.*, p. 1. q. 75, a. 13.

et quelquefois même reproduisent entièrement certains organes qui avaient péri, comme on le voit pour les pattes des écrevisses et le cerveau des pigeons ¹. — Du reste l'organisation, si parfaite soit-elle, ne peut changer la nature de la matière.

On peut donc conclure que le principe de vie ou l'âme, est un principe distinct de la matière : « L'âme donc, dit S. Thomas, qui est le principe vital, n'est pas le corps, mais l'acte du corps » (Cf. Cosmol., n. 100).

III. *De la nature du mouvement.* — Est distinct du corps ce qui meut le corps, et est régi en le mouvant par des lois autres que celles qui régissent les forces mécaniques. Mais 1° l'âme régit le corps, s'oppose aux passions ², et meut despotiquement et à son gré les membres ; 2° en agissant sur le corps, elle est régie par d'autres lois que celles qui règlent les forces mécaniques. En effet, le mouvement mécanique est proportionné à l'impulsion reçue ; il n'en est pas ainsi des mouvements de l'âme. Elle est donc distincte du corps et supérieure au corps.

Cette preuve se trouve confirmée par l'exemple appelé *l'argument des archers* : « Que je dise à quelqu'un à l'oreille : il y a des archers qui vous guettent au coin de la rue pour vous prendre ; aussitôt mon homme se met à courir à toutes jambes. On voit bien qu'il n'y a aucune proportion entre ce peu de paroles dites à l'oreille, ou si l'on veut, entre l'ébranlement qu'elles causent au cerveau de cet homme, et l'impétuosité de la course qui est l'effet. Qu'est-ce donc qui s'interpose entre ces deux choses ?... Un principe interne d'action auquel le corps obéit ³. » Donc l'âme se distingue du corps et des forces mécaniques de la matière.

161. IV. *La simplicité de l'âme se démontre aussi par la nature de la sensation* ⁴. — Il est certain que, par la sensation, nous avons des objets matériels, par ex., d'une pierre, une perception une et indivise ; donc l'âme, qui sent, est une et indivise.

Preuve de la conséquence. — Dans l'hypothèse du sens composé de parties, on peut argumenter ainsi : chaque partie du sens a la perception une et totale de l'objet, ou seulement une perception partielle. Dans la première hypothèse, il y a autant de perceptions totales de l'objet qu'il y a de parties dans le

1. Farges, *La Vie*, ch. 2 ; *Le Cerveau*, p. 43. — 2. *Contra Gent.*, L. II, c. 63, n. 4. — 3. Fontenelle, *Essais*. — 4. Voir cet argument dans Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 5, modifié par M. Farges, *Le Cerveau*, p. 66-85 ; P. Coconnier, *De l'âme humaine*, *ibid.* ; d'Hulst, *Mélanges phil.*

sens de l'âme ; dans la seconde hypothèse, il y a de nombreuses, mais partielles connaissances de l'objet, jamais de connaissance unique et indivise. — Mais les deux hypothèses contredisent le témoignage de la conscience : la perception que l'on a d'un seul et même objet n'est pas multiple, mais une, ni partielle, mais indivise. « On a observé, par exemple, que la surface palmaire des doigts est tapissée par une infinité de fibrilles nerveuses (108 dans l'espace d'une ligne carrée). Or la sensation provoquée par le contact ne se compose pas de 108 sensations : elle nous apparaît globale, une, indivise ¹. »

Donc le sens qui perçoit, par ex., dans l'œil, dans la main, est un et indivis. Mais il ne peut être tel sans un « principe qui retient et unit toutes les parties de l'organe ² ». Or ce principe d'unité ne peut être étendu : autrement la même difficulté se retrouve. Il est donc simple, de telle sorte qu'en compénétrant chaque molécule et toutes les molécules de l'organe, il soit présent en toutes et en chacune, et connaisse l'objet par une perception unique ou indivise.

162. V. *La nature de l'intellect prouve mieux encore la même thèse.* Si la connaissance sensible des choses matérielles suppose un sujet simple, *a fortiori*, en est-il ainsi de la connaissance intellectuelle des réalités simples et immatérielles. En effet : ce qui produit des opérations tout à fait simples doit être simple lui-même. Mais la connaissance et la volition sont des actes simples. Donc l'âme, principe de connaissance et de volition, est simple de toute manière. Voici la preuve de la mineure.

A. — *L'intellect* atteint la vérité universelle, immatérielle, absolue ; il peut se souvenir du passé et prévoir en quelque manière l'avenir ; il connaît l'être, l'un, le vrai et les êtres immatériels. Or l'objet de ces connaissances et, par suite, l'acte lui-même de connaissance sont dépourvus non seulement de toute quantité, mais encore de toute composition : c'est là un point établi. En outre, le jugement, comme nous l'avons vu (n. 95), consiste essentiellement dans l'affirmation et la négation ; mais il n'y a point de composition dans une simple

1. Th. Fontaine, *De la sensation et de la pensée*, Louvain, 1885. — 2. *Contra Gent.*, L. II, c. 65, n. 3.

affirmation ou négation ; leur caractère distinctif, c'est donc l'*unité absolue*.

B. — De même, dans l'acte de *volition*, on trouve la simplicité et des qualités certainement étrangères à la matière : ainsi, la spontanéité, le choix, la liberté appartiennent aux hommes qui jouissent de leur raison ; chacun se porte au bien connu, en vertu d'une activité propre ; il n'est pas régi par les lois mécaniques des forces physiques ; bien plus, il leur résiste assez souvent. Ces volitions, ces actes d'amour de la justice, de respect de la vérité, d'espérance du bonheur éternel sont des actes dépourvus de toute composition. Ils supposent donc un agent ou un sujet simple.

VI. *Confirmation tirée de l'unité du sujet* de ces opérations. La conscience témoigne que le sujet de nos affections et de nos opérations est le même, quoique ces affections ou opérations soient différentes et même opposées ; par ex., au même instant, on peut sentir les pieds froids et les mains chaudes ; étudier et avoir de la peine ; cependant c'est le même sujet qui dit : j'ai froid et j'ai chaud, j'étudie en même temps que je souffre. Or, on ne pourrait parler ainsi, si le sujet qui reçoit ces phénomènes, n'était unifié par un principe simple et inétendu ; en effet, si le froid était ressenti par le sujet A, la chaleur par le sujet B, aucun des deux ne pourrait dire : *c'est moi* qui ressens à la fois le froid et la chaleur, qui étudie et qui souffre, etc... Donc l'âme est simple.

ARTICLE III.

La Spiritualité de l'âme humaine.

163. Position de la question de la spiritualité de l'âme.

A. — *Sens de la question.* — L'âme des bêtes et toutes les formes végétales ou minérales sont simples. Mais la simplicité ne suffit pas à rendre l'âme spirituelle. Aussi nous faut-il rechercher comment l'âme humaine diffère spécifiquement de n'importe quelle substance simple ou immatérielle.

B. — *Notions.* — L'esprit, en général, est *une substance simple, assez indépendante de la matière pour pouvoir sans elle exister, vivre et agir*, et partant en être séparé, χωριστός ; en un mot, l'esprit est une substance *subsistante*. La simplicité seule

n'implique que l'indivisibilité d'une chose ; la spiritualité y ajoute le caractère d'indépendance de la matière (n. 21).

C. — *Erreurs.* — Beaucoup de philosophes modernes, après Descartes et Reid, ne distinguent pas la simplicité de la spiritualité ; et cette confusion est source de nouvelles erreurs. Les uns, pour distinguer l'âme humaine du principe vital des bêtes, font des animaux de pures machines (Descartes). D'autres ne font aucune différence spécifique entre l'homme et l'animal (Damiron) ; d'après eux, il n'y a entre l'âne, le bœuf et l'homme qu'une différence de degré ¹.

D. — *Distinctions.* — Pour résoudre la question, il faut remarquer que les substances simples peuvent être divisées en trois classes : 1^o les unes *dépendent* de la matière, au point de ne pouvoir en être séparées sans cesser d'être, tels sont le principe vital des plantes et l'âme des bêtes ; ce sont des substances simples, mais entièrement dépendantes de la matière. 2^o D'autres, tout en informant un corps matériel, *n'en dépendent pas* cependant *intrinsèquement*, et peuvent, après la dissolution du corps, *être et vivre* ; ces substances sont appelées *spirituelles* ou esprits unis à la matière. 3^o D'autres enfin ne dépendent de la matière ni *intrinsèquement*, ni *extrinsèquement*, parce qu'elles *n'informent* aucun corps, ce sont les *esprits purs*, c'est-à-dire Dieu et les anges. Or souvent les scolastiques appellent les substances purement simples, comme l'âme des bêtes, du nom de substances matérielles ; ils réservent aux substances spirituelles unies à des corps le nom de substances immatérielles, et ils donnent aux esprits purs le nom de substances séparées.

Après avoir expliqué ces distinctions, nous allons démontrer la spiritualité de l'âme humaine contre les matérialistes et sa spiritualité incomplète contre les ultra-spiritualistes.

§ I. — *Démonstration de la spiritualité.*

164. Si l'âme est spirituelle et dans quel sens elle l'est ².

THÈSE I

L'âme humaine est vraiment spirituelle.

Preuve. — *Argument fondamental* : Il y a proportion entre les opérations, les facultés et la substance ; mais les opéra-

1. Boirac, *Métaph.*, ch. IV, 1^o. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 75, a. 2, a. 3.

tions intellectuelles et volontaires, en elle-mêmes, ne dépendent pas intrinsèquement du corps : donc l'âme humaine ne peut dépendre intrinsèquement du corps matériel et organique ; et il faut dire à bon droit qu'elle est *subsistante*.

La majeure est évidente par elle-même. *La mineure* résulte de ce que nous avons déjà dit sur la nature de ces facultés et de leurs opérations (n. 86, 99 *bis*) ; cependant, vu l'importance du sujet, nous allons donner de nouveaux développements.

La majeure ne saurait être mise en doute, disons-nous. Car toute cause opère suivant sa nature, d'après les principes : « La manière d'être suit l'être », et « telle opération, tel agent ». Ainsi, entre la substance de l'âme, ses puissances et ses opérations, cette proportion ou égalité de nature est nécessairement requise : « La puissance tenant le milieu entre l'essence et l'opération, dit le Saint Docteur, il faut que la puissance et l'opération d'un être soient proportionnées à son essence » ; l'essence et l'opération sont de même nature.

165. *La mineure* se tire de la nature spirituelle de l'intelligence, et de la volonté.

A. — Pour ce qui regarde l'*intellect*, nous avons déjà résumé les preuves classiques qui démontrent sa spiritualité (n. 86). Nous ajouterons deux considérations nouvelles.

1. Premier argument *négatif*¹ : aucune faculté organique ne peut se replier sur elle-même pour se saisir elle-même, voir son propre organe, son opération en même temps que son objet. Or l'intellect se saisit dans une réflexion complète ; il se perçoit en même temps lui-même dans son action et perçoit l'objet de cet acte. Il est donc une puissance inorganique. — *De même* toute faculté organique est proportionnée à l'organe, et en suit les vicissitudes ; par ex., la vieillesse de l'organe cause son affaiblissement. Au contraire, l'intellect n'est pas proportionné au cerveau, la vigueur de l'esprit ne s'affaiblit pas nécessairement, lorsque le cerveau vieillit, parfois même elle est plus grande chez les vieillards. Donc l'intellect lui-même n'est pas organique.

2. Second argument *positif*² : l'intellect reçoit en lui-même d'une manière invisible, les formes abstraites et immaté-

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 90. — 2. Farges, *Le Cerveau*, p. 86-88.

rielles de tous les objets ; donc il est spirituel, « pur de tout mélange avec le corps ». — La proposition *antécédente* est certaine ; il y a, en effet, des concepts de l'intellect tout à fait immatériels, comme le concept d'être, de vrai, de bien et de mal. De même, après une sensation préliminaire, l'intellect « connaît les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire ¹ », il acquiert les notions suprasensibles. juge de leur convenance, et, grâce au raisonnement, s'élève à la démonstration de la vérité. Or ces actes et d'autres semblables ne renferment aucun élément extensif et matériel ; par suite, ils ne peuvent eux-mêmes dépendre de la matière et de l'organisme corporel ². — La *conséquence* est également certaine ; ce qui est reçu dans le corps l'est d'une manière extensive et matérielle, d'après l'axiome : « Tout ce qui est reçu, l'est d'après la capacité du récipient. » Donc ces actes spirituels ne peuvent être reçus dans une faculté organique, encore moins être produits par elle.

B. — Il faut en dire autant des *actes de volonté*. — La preuve en est, — soit dans les développements déjà donnés sur la nature de la volonté et sur sa parité avec l'intellect : « La volonté, en effet, est une suite, un complément de l'intellect », — soit dans le désir spécial qu'elle éprouve des biens spirituels. En effet, on connaît la nature d'un être d'après son inclination ou son désir ; aucun être, en effet, ne peut naturellement désirer des objets qui dépassent essentiellement sa nature ; par ex , « la pierre ne désire pas être une plante, ni une plante être un animal ». Or l'âme se porte d'un désir inné vers les objets spirituels, tels que la science, la justice, la vertu, le bonheur éternel. Donc l'acte de volonté et la volonté elle-même, qui désire s'unir à ces objets spirituels, sont eux-mêmes spirituels et indépendants de la matière : autrement, ils ne désireraient pas naturellement une union contre nature et impossible.

En définitive, l'âme est donc supérieure à la matière ; et c'est à bon droit qu'elle est dite « spirituelle », puisque des opérations, et partant des facultés spirituelles ne peuvent appartenir qu'à une substance spirituelle. Reste à savoir si cette spiritualité est plus ou moins parfaite.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 1, ad 4um. — 2. Farges, *Le Cerveau*, p. 91.

§ II. — *La Spiritualité Incomplète.*

166. Caractère incomplet de la spiritualité de l'âme. —

Si l'on en croit les ultra-spiritualistes, Platon, Descartes et les autres, l'âme est une substance complète, qui doit être appelée une personne. — Telle n'est pas l'opinion de S. Thomas, ni la nôtre.

THÈSE II

L'âme n'est pas un esprit pur, mais une substance incomplète, qui ne peut être proprement appelée une personne.

I. — *Elle n'est pas un esprit pur.* — Cela découle de ce fait établi en Dynamilogie : l'âme a des facultés qui dépendent les unes intrinsèquement, les autres d'une manière seulement extrinsèque, des organes matériels. — D'ailleurs, nous verrons plus loin que l'âme est la forme du corps.

II. — L'âme est donc une *substance incomplète* ; c'est une conséquence que deux preuves vont mettre en lumière.

1^o *Les opérations de l'âme.* — Une substance est incomplète, qui par elle seule ne peut faire toutes ses opérations ; or l'âme sans le corps ne peut faire aucune opération de la vie végétative ni de la vie sensitive ; donc, c'est une substance incomplète. La mineure résulte des nombreux faits établis en Dynamilogie (n. 37 à 84).

2^o *La nature de l'homme.* — De deux co-principes d'une seule et même nature, aucun n'est complet ; mais nous verrons que l'âme et le corps sont les deux co-principes de la seule et même nature humaine : donc l'âme, pas plus que le corps, n'est une substance complète (Ontol., 105).

III. — *L'âme seule n'est pas proprement une personne.*

1^o La personne est une substance complète, non susceptible d'union avec une autre ; or l'âme humaine non seulement peut s'unir avec le corps, mais elle est faite pour cette union. Elle n'est donc pas une personne. — 2^o La personne est la même chose que le moi. Or le moi n'est pas le corps seul, ni l'âme seule, mais le composé résultant de leur union, comme le prouve le témoignage de la conscience. Donc l'âme humaine seule n'est pas une personne.

Par suite, l'âme séparée du corps pourra bien dire : *moi* ; mais ce *moi* manquera toujours de la qualité d'une vraie per-

sonne, ne désignant qu'une partie de la personne humaine, fut-ce la principale. Il n'aura donc qu'incomplètement la qualité de personne ¹.

167. Coroll. sur l'essence de l'âme : ce qu'elle n'est pas.

A. — *Opinions.* — 1^o La première opinion est celle des Cartésiens : ils font consister l'essence des corps dans l'étendue, et l'essence de l'âme dans la *pensée* : « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison ². » — 2^o La deuxième opinion est soutenue par les philosophes, qui, après Leibnitz, enseignent que l'essence de l'âme est constituée par la *puissance* de penser. Mais sur la nature de cette puissance pensante, il n'y a pas d'accord entre les partisans de cette opinion ; d'après Leibnitz, c'est une monade active, représentative de tout l'univers ; Maine de Biran l'appelle une activité spontanée par opposition à l'inertie de la matière.

B. — *Réfutation.* — Sans aucun doute, ces deux opinions sont fausses ; autrement l'essence de l'âme consisterait dans un *accident*, — qui n'est même pas le *propre* de l'âme.

Preuve du premier point. — L'opération et la faculté différent de l'essence ; mais la pensée est une opération, et la puissance de penser est une faculté de l'âme : donc, ni la pensée, ni la puissance pensante ne constituent l'essence de l'âme. — Du reste, l'esprit humain ne pense pas toujours, comme l'expérience le démontre (n. 60, 97) ; son essence ne peut donc consister dans l'acte de la pensée. — Que si l'on entendait la « force pensante » de Leibnitz dans le sens de ce *conatus* par lequel l'intellect est poussé à l'acte ; il est clair qu'un tel conatus, qui oriente chaque faculté, est encore bien moins l'essence de l'âme, puisqu'il n'est qu'un simple attribut de la faculté (n. 31).

Preuve du second point. — L'âme est constituée dans son espèce par son essence ; mais l'acte de la pensée et la faculté pensante ne peuvent pas du tout distinguer l'esprit humain de Dieu ou des anges : Dieu et l'ange, en effet, ont l'acte de la pensée, et possèdent d'une manière éminente la force pensante active ; donc, il est certain que l'essence de l'esprit ne repose *tout*

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 29, a. 1, ad 5 ; — q. 75, a. 4, ad 2. — 2. Descartes, *Méteil.*, II. — *Lettres*, II, 4.

entière ni dans le fait de la pensée, ni dans la force pensante.

168. Vraie nature de l'essence de l'âme humaine. — Si par essence nous entendons ce qui distingue spécifiquement un être d'un autre, l'essence de l'âme humaine repose dans ce qu'elle est le principe de l'intelligence et la forme substantielle du corps organique. En effet :

A. — L'âme humaine diffère *spécifiquement* de l'âme des bêtes, en ce qu'elle est un *principe intellectuel*¹ ; l'âme, en effet, en tant que substance simple, ne se distingue pas essentiellement de l'âme des bêtes, qui sont dépourvues de tout intellect, et ne peuvent ni exister, ni agir sans un corps organique.

B. — L'âme humaine ne se distingue pas des anges, ou substances séparées, en tant que principe intellectuel : l'homme n'est pas doué d'une intelligence foncièrement différente de celle des anges. Mais l'âme en diffère *spécifiquement*, en ce qu'elle est faite pour *informer* un corps organique. Ainsi, elle est supérieure à toutes les autres formes qui se trouvent dans le monde, mais elle est « un peu au-dessous des anges », plus imparfaite qu'eux dans sa nature comme dans ses opérations².

L'âme tient donc *le milieu* entre les formes corporelles et l'ange, suivant cette pensée de Bossuet : « Comme (l'âme) est dans le dernier ordre des substances intelligentes, c'est en elle que se fera l'union entre les esprits et les corps. » Voilà pourquoi l'homme constitue un *règne spécial*, que nous pouvons appeler le règne intellectuel, puisque, en raison de l'âme intellectuelle, il produit la série des opérations, c'est-à-dire des pensées et des volitions, qui distinguent l'homme parmi tous les êtres vivants.

169. Définition logique de l'âme humaine. — A. — L'âme se définit donc exactement : *une substance simple et spirituelle, forme du corps.* — 1° C'est une *substance*, non un mode particulier du corps, ni une collection de facultés, mais une réalité substantiellement distincte de la matière. C'est — 2° une substance *simple* ; elle se distingue ainsi de la substance corporelle, qui se compose de plusieurs parties, au lieu que l'âme est dite justement incorporelle. — 3° L'âme est une substance *spirituelle* ; on la distingue par là de l'âme des bêtes, qui n'est pas

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 2. — 2. *Ibid.*, q. 97, a. 2.

douée d'une vraie spiritualité. — 4^o Elle est enfin la *forme du corps* ; ainsi elle diffère des substances séparées, c'est-à-dire de Dieu et des Anges ; Dieu et les anges sont des substances simples et spirituelles, mais n'informent aucun corps matériel.

B. — Une telle définition est *conforme aux règles*. Dans cette définition de l'âme, en effet, le genre éloigné est la substance : le genre prochain, c'est la substance simple ; la différence spécifique se trouve en ce qu'elle est à la fois spirituelle et forme substantielle du corps organique. Telle est la doctrine des scolastiques, surtout d'Aristote et de S. Thomas ¹.

ARTICLE IV.

Réfutation du Matérialisme.

170. Nature du matérialisme ; ses diverses formes. —

A. — *Le matérialisme est l'erreur de ceux qui pensent que l'âme humaine est un corps ou un mode du corps ou bien une force corporelle.* — Il y a donc trois systèmes différents, mais tous les matérialistes s'accordent à rejeter l'existence de l'âme comme substance spirituelle et séparable de la matière. — Voici un aperçu des trois systèmes.

B. — Les uns (Démocrite, Epicure, la plupart des Stoïciens) enseignaient que l'âme, bien que distincte du corps lui-même, n'est qu'un autre corps plus subtil.

D'autres, surtout parmi les *physiologistes*, ne distinguent pas l'âme d'un certain *mode* du corps, son organisation. Ainsi Helvétius, d'Holbach, Cabanis, Broussais s'efforcent de ramener les faits psychologiques à la sensation, et la sensation même à une fonction de l'*organisme physique*. Pour eux, la pensée n'est qu'un mouvement du cerveau ou des cellules nerveuses. Par suite on peut appeler *mécaniste* le matérialisme de tous ces philosophes.

D'autres enfin (surtout parmi les matérialistes allemands et les positivistes français ou anglais), attribuent tous les phénomènes vitaux, sensibilité, intelligence, sentiments à l'activité et aux *forces* dont les corps sont doués ; aussi bien l'âme est-elle pour eux une combinaison de fonctions, qui résultent non seulement de l'organisme, mais encore des *forces* physiques. La pensée est une sécrétion de cerveau, comme les sucs gastriques une sécrétion des glandes de l'estomac. Ce système porte le nom de matérialisme *dynamique* ; c'est celui que soutiennent

1. Sum. Theol., p. I, q. 75, a. 3.

Büchner, Moleschott, Littré, Tyndall, Herbert Spencer et beaucoup de chimistes et de physiciens.

171. Thèse et arguments contre le matérialisme.

THÈSE

Le matérialisme, de quelque manière qu'on le soutienne, est faux.

I. — *Faux tout d'abord dans sa méthode et son fondement.*

1^o *Fausseté de sa méthode.* — Voici, en effet, comment procèdent les matérialistes : Etant donnée la cause, l'effet se produit ; la cause étant supprimée, l'effet est supprimé. Or, étant donné le cerveau, toutes les opérations intellectuelles se produisent ; étant supprimé, elles sont aussi supprimées. Donc le cerveau est la cause de toutes les opérations intellectuelles. — Mais il est aisé de voir que cette méthode, malgré son apparence scientifique, est en réalité équivoque et insuffisante : sans doute elle fait connaître des causes diverses qui concourent à la production d'un effet, mais non la *nature* de l'influence qui revient à chaque cause dans la production de l'effet. Ainsi par ex., si l'on n'ouvre les fenêtres, la chambre n'est pas éclairée par le soleil, et pourtant la fenêtre n'est pas la cause efficiente, mais simplement une condition de cet éclairage ¹.

Aussi bien les savants naturalistes eux-mêmes avouent que la question de la spiritualité de l'âme ne peut recevoir de solution de la seule expérience. « La philosophie, s'écriait J.-B. Dumas, ne redoute pas les extrêmes ; il y a longtemps qu'on le sait. Aujourd'hui on veut faire de la pensée une simple sécrétion du cerveau, un produit chimique. Mais la chimie connaît ses limites, et ce n'est pas elle qui prétend les franchir ². »

2^o *Fausseté de son fondement.* — Les matérialistes s'appuient sur ce *postulat*, qu'il n'existe rien en dehors de la matière et de ses mouvements, lesquels par diverses transformations deviennent tantôt chaleur, tantôt pensée..., d'après l'axiome : « Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme. » Ainsi, d'après eux, la vengeance de l'homme qui, après avoir reçu un coup de pierre renvoie la pierre à son adversaire, s'expliquerait suffisamment par la mécanique et une simple « transformation des forces ». — Voici notre critique :

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 58-65. — 2 Réponse de J.-Baptiste Dumas, directeur de l'Académie française, au discours de M. Taine, 15 janvier 1880.

A. — Cette *assertion est fausse*, au moins pour trois raisons : — *a)* la matière, nous l'avons prouvé en Cosmologie, ne peut exister seule, sans un principe distinct d'elle-même ; — *b)* d'où il suit que même les opérations organiques, comme les sensations, outre les mouvements des organes auxquels elles se rattachent, exigent un principe distinct de la matière ; — *c)* à *fortiori*, les opérations inorganiques, par ex., la tristesse, la joie, le raisonnement, qui sont des phénomènes immatériels ne peuvent-ils s'expliquer par le mouvement mécanique.

B. — *L'exemple allégué est ingénieux, mais ne prouve rien.* En effet, la transformation des forces mécaniques se fait *passivement, nécessairement* et par *équivalence*. Or ces trois caractères manquent souvent au fait allégué : — *a)* ni celui qui lance la pierre, ni celui qui la renvoie ne sont purement passifs comme des automates ; — *b)* le sentiment de haine qui pousse le premier à jeter la pierre, ne produit pas toujours et nécessairement un tel effet ; — *c)* il n'y a pas le plus souvent équivalence entre le mouvement reçu et le mouvement rendu. Qu'arriverait-il même si le second, refusant de se venger, ne lançait pas du tout la pierre à son adversaire, ou la lançait dans un autre endroit ? Où seraient alors la nécessité et l'équivalence entre les deux mouvements ? Tous ces faits, dans l'explication mécaniste, sont incompréhensibles.

C. — Enfin, dans les opérations intellectuelles, *la loi de la transformation des forces serait violée*. Elle réclame, en effet, qu'il y ait proportion entre la chaleur ou le travail dépensé et l'effet produit. Or il n'y a aucune proportion entre la chaleur du cerveau ou le travail des forces physiques, et la quantité ou la perfection du travail intellectuel. Un travail cérébral identique chez l'ignorant et le savant, produit des effets absolument différents. Bien plus, il arrive souvent que la perfection du travail intellectuel ou de l'effet moral, est d'autant plus facilement obtenue, qu'elle occasionne une moindre fatigue cérébrale ¹.

172. II. — *Le matérialisme est faux dans son explication.*

C'est, en effet, un principe incontesté, qu'on ne peut expliquer un effet donné sans lui assigner une cause proportionnée, car il ne saurait y avoir plus de perfection dans les effets que dans les causes. Or, tout l'effort du matérialisme consiste, au

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 92-108.

contraire, à vouloir expliquer le plus par le moins, le supérieur par l'inférieur, l'esprit par la matière, la pensée par le mouvement. C'est là une prétention insoutenable, car il y a plus dans la vie que dans la matière brute, plus dans la vie sensible que dans la vie végétative, plus dans la vie intellectuelle que dans la vie sensible. A ne considérer que la matière seule, nous n'y trouvons de raison suffisante ni de l'organisation des corps, ni de la vie, ni du mouvement, ni de la sensation, encore bien moins de la pensée pure (n. 159-169). Donc les matérialistes, en n'admettant pas autre chose que la matière, assignent à tous ces phénomènes une cause insuffisante.

173. III. — Enfin, *fausses sont les conséquences du matérialisme* : ce système, en effet, en niant l'esprit, sape par la base les fondements de la science, de l'art et de la morale.

A. — Le matérialisme ruine le fondement des *sciences*. En effet, il n'admet que la matière ; mais la matière est contingente, changeante, finie, tandis que les premiers principes des sciences sont immatériels, nécessaires, immuables. D'autre part, en supprimant de la science les causes les plus hautes et les plus nobles, Dieu, l'âme, et même tout élément suprasensible, il en est réduit à n'étudier que des phénomènes et à rester à la surface des choses.

B. — Le matérialisme ruine les fondements de *l'art* ; il ne peut, en effet, atteindre à la vraie notion du beau, puisque la source et l'origine de la beauté, qu'exprime l'art, se trouvent en Dieu, et que la plus parfaite *image* de cette beauté réside dans l'esprit humain que les matérialistes essayent de nier. L'art ne tend donc plus pour eux qu'à exprimer les formes sensibles agréables des objets matériels ; et par suite les œuvres des matérialistes respirent-elles un naturalisme abject et un grossier sensualisme.

C. — Enfin le matérialisme détruit les fondements de la *moralité*. En effet, une fois rejetée la spiritualité de l'âme, la liberté détruite fait place au déterminisme et au fatalisme, le vice et la vertu ne sont plus que des produits matériels comme le sucre et le vitriol. Par suite, la moralité, la religion et la société elle-même sont menacées dans leurs fondements, et le *socialisme* en devient le corollaire logique, comme l'expérience l'a déjà démontré.

174. Principaux arguments des matérialistes. — Innombrables sont les objections des matérialistes. Elles peuvent cependant se ramener à six chefs principaux.

Obj. I. — L'âme ne peut penser sans une image corporelle. Donc sans le corps elle ne peut plus penser, ni agir, ni être.

Rép. — 1^o *Laissons passer l'antéc.* — Car l'image, nécessaire pour acquérir une idée, n'est pas absolument nécessaire pour s'en souvenir ; le mot suffit d'ordinaire à cet effet. Bien plus, le mot tantôt précède, tantôt il suit seulement le souvenir, comme un simple écho de l'esprit dans le corps. Il n'est donc, pour l'idée, qu'un accompagnement de fait et non de droit (n. 145).

2^o *Nions la conséq.* — Car cette nécessité n'incombe pas à l'intellect à cause de la nature de son acte et d'une manière *intrinsèque*, mais seulement *extrinsèquement*, à cause de son objet qu'elle ne trouve présentement que dans le sensible. D'où il suit qu'il est possible absolument parlant : 1^o que l'intellect puisse penser en puisant de nouvelles espèces intelligibles non dans les sens, mais ailleurs ; par ex., dans la lumière divine ; 2^o qu'il puisse se ressouvenir après la dissolution du corps, des idées déjà tirées des sens, sans que ce souvenir produise d'écho dans la partie sensible ; 3^o enfin qu'il puisse avoir conscience de lui-même puisqu'il peut exister et agir sans le corps (n. 227).

Obj. II. — Il y a des malades, surtout des *hystériques*, qui manifestent une *double conscience*. Ils ont donc une âme divisible et matérielle ¹.

Rép. — *Laissons passer l'ant.*, mais *nions la cons.* Il n'y a rien d'impossible à ce qu'une personne, tout en restant identique à elle-même, croie à la disparition de cette identité ; autre chose, en effet, est le moi c'est-à-dire notre personne, autre chose le jugement de notre conscience sur l'état de notre personne. Ce jugement peut être suspendu, altéré, vicié par des illusions, car toute faculté, hors de son état normal, surtout chez les malades et les fous, peut se tromper.

Obj. III. — Il y a *égalité* entre le degré de l'intelligence et la perfection du cerveau. Donc l'intellect (l'âme) et le cerveau sont une seule et même chose ².

Rép. — 1^o *Nions l'antéc.* — En réalité on n'a pu jusqu'à ce jour démontrer que le degré d'intelligence était proportionné soit avec le volume, ni avec le poids absolu ou relatif, soit avec les propriétés chimiques ou physiques du cerveau. Aussi bien les matérialistes eux-mêmes en font-ils l'aveu : « Il y a donc dans le cerveau une *inconnue* que la science n'a pu encore déterminer » (Paul Bert).

2^o *Conc. l'ant.*, et *nions la conséq.* Que les facultés sensibles et organiques soient proportionnées à leurs organes, c'est ce qui est vraisemblable. Et comme d'ailleurs les facultés intellectuelles sont ordinaire-

1. Farges, *ouvr. cité*, 109-136. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 136-157.

ment, dans un sens large, proportionnées aux facultés sensibles, on peut concéder par suite, qu'il y a une certaine proportion large et indirecte entre l'intelligence et le cerveau, sans que l'intellect soit une faculté organique.

Obj. IV. — L'idiotisme et l'ivresse, auxquels l'esprit humain est sujet, sont des états purement matériels et organiques. Donc l'esprit humain n'est que matière ¹.

Rép. — Dist. l'antéc. — Ce sont directement des états des facultés organiques, qui, bien qu'indirectement, ont une influence sur les facultés spirituelles, *oui* ; ce sont directement des états des facultés intellectuelles, *non*. — En réalité, tous les défauts organiques entravent l'exercice des sens ; or le sens détruit, ou les images cérébrales une fois troublées, l'intelligence ne peut convenablement s'exercer. Par suite nous nions la conséquence.

Obj. V. — La science démontre que toutes les opérations humaines sont *localisées* dans telle ou telle partie du cerveau : mais il n'y a de localisation que de choses matérielles. Donc l'âme est matérielle ².

Rép. — Disting. la maj. — Les opérations végétatives et sensitives se localisent, *oui*, ainsi que les opérations intellectuelles, *non*. Les premières, en effet, étant organiques doivent être où se trouvent leurs organes, surtout dans le cerveau. Mais les dernières ne sont pas organiques, et par ailleurs ne peuvent être situées dans le cerveau comme le prouvent les plus récentes expériences, de manière qu'un médecin contemporain a pu affirmer « qu'il n'y a plus de place pour y localiser les facultés intellectuelles ³ ».

Obj. VI. — D'après la *nouvelle psycho-physique*, les opérations de l'âme peuvent être *mesurées* par le temps et par la quantité ; mais tout objet que mesurent les temps et l'espace est matériel ; donc l'âme est matérielle ⁴.

Rép. — 1° Le temps peut être la mesure des opérations organiques, *concédon*s-le ; des opérations spirituelles à un certain point de vue, *oui*, à tout point de vue, *non*. Il y a, en effet, des opérations comme le raisonnement, la délibération, qui se composent de plusieurs actes, ou qui, comme la contemplation peuvent se prolonger un certain temps. Mais le passage même de la faculté spirituelle de la puissance à l'acte, se produisant instantanément, n'est nullement mesurable.

2° La quantité peut être la mesure de ces opérations : *je dist.*, la quantité métaphysique peut mesurer les opérations spirituelles, *oui* ; la quantité dimensive peut aussi mesurer les opérations organiques, si cette mesure est indirecte et approximative, *oui*, si elle est directe ou rigoureuse, *non*. Wundt dit lui-même : « La loi de Weber n'a pas une

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 158-180. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 181-207. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 206. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 208-229.

portée universelle. » Cette loi qui peut ainsi s'énoncer : « L'intensité d'une sensation est égale au logarithme de son excitation », ne sera jamais rigoureuse, parce qu'elle néglige un des deux éléments du problème, l'élément psychique.

Inst. gén. — L'âme suit les vicissitudes du corps en tout ; par ex. elle se fortifie, s'affaiblit en même temps que le corps. Elle n'en diffère donc pas.

Rép. — *Dist. l'aut.* : dans l'exercice de ses facultés végétatives et sensibles, *oui*. Dans l'exercice des facultés intellectuelles, *non* ; souvent, au contraire, on constate au déclin des années, ou dans un corps épuisé, une augmentation d'esprit, de sagesse, de vertu.

Aussi peut-on conclure avec un contemporain : « Au fond le matérialisme n'est pas plus redoutable chez M. Buchner, que chez Cabanis, ni que chez Lamettrie, ni que chez Hobbes, ni que chez Epicure... sa vraie place est dans la sophistique : il y restera » (A. de Margerie).

175. Confirmation par l'argument d'autorité. — Il ne manque pas de matérialistes pour prétendre que la doctrine de la spiritualité de l'âme est récente, et même que Descartes en est l'inventeur. Si on les en croit, avant Descartes, il n'y eut à peine qu'un ou deux philosophes spiritualistes, en sorte que le monde entier aurait vécu jusque-là dans le matérialisme. Il est facile de démontrer le contraire.

A. — *L'autorité du genre humain.* — Bien que le genre humain n'ait pas besoin d'idées explicites et proprement philosophiques sur la nature du corps et de l'âme, il est certain que, de tout temps, et chez tous les peuples, les hommes cultivés ou grossiers, ont affirmé avec force et constance l'existence en nous d'un esprit distinct de la matière, qui nous fait vivre, sentir, penser, et qui après la dissolution du corps, doit être immortel.

Nous en trouvons la preuve dans toutes les *langues* ; chez tous les peuples, les mots d'âme, d'esprit, au témoignage même d'Holbach, désignent le principe d'opérations d'où procèdent les actes de sensation, de connaissance, de volition ; tandis que les mots de matière et de corps signifient la réalité passive et étendue.

La preuve en est aussi dans l'*histoire universelle* ; le dogme de l'immortalité de l'âme était admis chez les Hébreux, les Egyptiens, les Perses, les Indiens, les Chinois, les Grecs, les Romains, les Scythes, les Germains, les Gaulois, et les autres peuples anciens et modernes ; aussi Bergier écrivait-il spirituellement : « Il aurait été plus court de citer une nation qui eût professé une croyance contraire ; jusqu'à présent, l'on n'en a aucune. » Aujourd'hui encore, après bien des controverses, cette démonstration n'est pas faite.

La preuve en est enfin dans les *erreurs païennes* elles-mêmes. La croyance des peuples à l'immatérialité de l'âme et à sa distinction du

corps, était si bien établie, que beaucoup la poussèrent jusqu'à des exagérations extravagantes ; par ex., la plupart des païens admettaient même dans les plantes et les astres l'existence d'un esprit ou d'un génie, principe de mouvement ; les Egyptiens et les Gaulois croyaient que l'âme n'était qu'une émanation, une parcelle de la divinité.

B. — *L'autorité des philosophes.* — Que les plus illustres et les plus nombreux des philosophes dans l'antiquité, aussi bien que chez les modernes, aient ouvertement professé la spiritualité de l'âme, c'est ce qui ne fait aucun doute, pour qui étudie l'histoire de la philosophie.

Chez les anciens, ce dogme a été enseigné, entre autres, par Pythagore, Platon, Aristote, Plutarque, Xénocrate, Cicéron, Longin, Plotin et la plupart des disciples soit de Platon, soit d'Aristote. Rapportons quelques-uns de leurs témoignages : « Remarque, Libes, dit Platon, que l'âme est toute semblable au principe *divin*, immortel, intelligent, permanent, *incorruptible*, toujours semblable à lui-même et agissant de même (*Phédon*). » — Aristote affirme que l'âme raisonnable, *νοῦς*, est séparable du corps, *χωριστός*, et immortelle ¹. — Cicéron, puissant écho de la tradition philosophique, va jusqu'à regarder le dogme de l'immatérialité de l'âme comme évident : « Dans la connaissance de l'âme, dit-il, nous ne saurions douter, à moins que nous *n'ayons une tête bien dure* et rebelle aux *sciences de la nature*, qu'il n'y ait rien de corporel mêlé à l'esprit, rien de figuré, rien d'étendu, rien de composé, rien de divisible ² ».

A notre époque, de l'aveu des matérialistes eux-mêmes, presque tous les philosophes, — par raisonnement ou par sentiment, peu importe, — ont admis la spiritualité de l'âme. Il faut en dire autant des scolastiques du moyen âge, et l'on voit combien est futile l'assertion de ces quelques matérialistes, pour qui la spiritualité de l'âme était inconnue avant Descartes. Bossuet résume très bien les témoignages modernes, quand il dit : « L'âme est une chose faite à l'image et à la ressemblance de Dieu ; c'est là sa nature, c'est là sa substance... Ce n'est ni un soufflé, ni une vapeur, ni un feu subtil et continuellement mouvant. Ni l'air, ni le vent, ni la flamme, quelque déliée qu'on l'imagine, ne portent l'empreinte de Dieu. L'âme n'est point composée ; elle n'a ni étendue, ni figure ; car Dieu, dont elle est l'image, et à qui elle doit être éternellement unie, n'en a point non plus. Qui verrait une âme, croirait en quelque sorte voir Dieu ; comme on voit en quelque sorte un second soleil dans un beau cristal où il entre pour ainsi dire avec ses rayons ³. »

176. Confirmation par la tradition catholique. — Cette tradition elle aussi a une valeur philosophique incontestable, non seulement

1. *De anima*, L. III, ch. V ; — Farges, *Le Cerveau*, p. 489. — 2. *Tuscul.*, L. I, n. 27. — 3. S. François de Sales, *Lettres de piété*, XXV.

à cause de son universalité, mais encore à cause de la puissance des génies qui l'ont constituée. Les auteurs bibliques, les Saints Pères et les Docteurs de l'Eglise, sont assurément l'élite des penseurs, les porte-voix les plus autorisés de la raison humaine (Log., n. 239).

A. — La *Sainte Bible*, en divers passages, affirme assez clairement, ou même enseigne d'une manière explicite l'*existence* d'une substance simple et *spirituelle*, c'est-à-dire de l'âme : « Dieu forma l'homme du limon de la terre, et souffla sur sa face le souffle de vie ¹. » Voici quelle prière Elie adresse au Seigneur : « Mon Dieu, je te demande, que l'âme de cet enfant reprenne possession de son corps ; et l'âme de l'enfant revint en lui, et il fut de nouveau vivant ². » Le Psalmiste s'exprime ainsi : « Ma chair reposera dans l'espérance, car tu ne délaisseras pas mon âme dans l'enfer ³ », et l'Ecclesiaste ajoute : « que la poussière revienne à la terre d'où elle sort, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné ⁴. » Donc, d'après la Sainte Ecriture, il y a dans l'homme un double principe : l'un matériel, l'autre spirituel ; l'un qui vient du limon de la terre, l'autre qui vient de Dieu.

B. — Voici la *doctrine* des Saint Pères : « L'âme est un esprit doué d'intelligence », dit S. Augustin ; — d'après S. Ambroise, « chaque âme se voyant enfermée dans cette prison du corps, gémit de son union avec le corps qui la rabaisse » ; — Voici quelques définitions de l'âme : c'est « une substance incorporelle » (S. Antoine) ; — « un esprit uni au corps » (Vén. Bède) ; — « un objet incorporel » (S. Bernard) ; — une chose « simple » (Evagr.) ; — « sans élément corporel » (Id.) ; — « un esprit non composé » (S. Irén.). Toute cette doctrine est fortement exprimée par S. Augustin, lorsqu'il dit : « L'âme a été créée par Dieu, la vie par la vie, le simple par le simple, l'immortel par l'immortel, la grandeur par la grandeur, la sainteté par la sainteté. Or l'âme est d'autant plus grande qu'elle embrasse les choses éternelles ; d'autant plus sainte qu'elle a le désir des choses d'en haut ; d'autant plus heureuse qu'elle s'unit à Dieu. »

Tout bien pesé, le matérialisme doit donc être regardé comme une erreur philosophique, contraire à la raison universelle comme à la raison individuelle, et la doctrine spiritualiste demeure une vérité acquise.

CHAPITRE SECOND

LE COMPOSÉ HUMAIN.

L'homme est comme la résultante de l'union de l'âme et du corps. D'où les deux articles suivants : I. *Mode d'union* entre

1. Genes., II, 7. — 2. III Rois, XVII, 21-22. — 3. Psaume XVII, 19, 20. — 4. Ecclés., XII, 7.

l'âme et le corps ; II. *Conséquences de l'union*, autrement dit, rapports de l'âme et du corps.

ARTICLE I.

Du Mode d'union entre l'âme et le corps.

L'état, l'histoire, la solution, la confirmation et les corollaires de cette question feront les sujets de cinq paragraphes.

§ I. — *Etat de la question.*

177. — Nature de l'union : ses diverses espèces. —

A. — *L'union en général est la combinaison de plusieurs éléments en un seul tout.* C'est : — 1° la *combinaison*, non pas considérée activement comme l'action d'un agent produisant l'union des divers éléments à associer, mais considérée passivement, comme l'effet de cette action dans les éléments unis ; — 2° de *plusieurs éléments* : l'union requiert, en effet, plusieurs éléments ou choses à unir, qui forment comme la matière, ou les termes de l'union ; — 3° *en un seul tout* : ce tout est la fin et la *forme* de cette combinaison, c'est à lui que l'union emprunte son nom, de lui qu'elle tire ses espèces.

B. — *Quatre espèces d'unions nous intéressent ici.*

1° L'union est *réelle* ou *idéale*. La première est la combinaison de plusieurs éléments en une unité physique ; par ex., l'union des membres pour former un corps. La seconde est une réunion mentale en un seul et même concept de divers éléments, soit qu'ils appartiennent au même genre ou à la même espèce, par ex., des animaux, des hommes, soit qu'ils aient la même fin, par ex., les membres d'une société ; soit qu'ils se trouvent dans le même lieu, comme les auditeurs d'un cours.

2° L'union réelle est *substantielle* ou *accidentelle*. L'union substantielle est celle de deux substances incomplètes en une seule, par ex., de la matière et de la forme dans un corps. L'union accidentelle est l'union de deux substances complètes par un accident commun, par ex., deux corps, dont l'un est agent et l'autre patient, s'unissent dans le même acte, commun à celui qui le donne et à celui qui le reçoit.

3° L'union substantielle est *naturelle* ou *personnelle*. La première est

l'union de deux substances par elles-mêmes incomplètes en un seul principe d'activité ; telle est, comme nous le verrons, la nature humaine. La seconde est l'union de deux substances complètes par elles-mêmes, en une seule personne ou substance actuelle, par ex., l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la personne du Christ.

4^o L'union personnelle est ou seulement *personnelle*, ou encore *naturelle*. Dans le premier cas, deux natures distinctes s'unissent en une seule personne, comme la nature humaine et la nature divine dans le Christ ; dans le second cas, deux substances incomplètes s'unissent pour aboutir à la subsistance d'une seule nature complète ; ainsi dans l'homme, l'âme et le corps forment une seule nature et une seule personne.

178. Le sens de la question de l'union de l'âme et du corps. — Les philosophes admettent communément trois points, d'accord avec les scolastiques : — 1^o Entre les opérations de l'âme et les mouvements corporels, il existe une harmonie admirable : toutes les fois que nous voulons marcher, étendre nos bras, ou écrire, de fait nous marchons, nous étendons les bras, ou nous écrivons. — 2^o Tous les hommes mettent une différence entre *le corps*, *l'âme* et *l'homme* : personne, en effet, ne donne le nom d'homme au corps séparé de l'âme, au cadavre, ou à l'âme sans le corps. — 3^o Pour tous, l'homme résulte d'une *certaine* union de l'âme et du corps. On voit dès lors toute la vérité de ce principe : l'union doit être telle entre l'âme et le corps, qu'en chacun de nous il en résulte non pas deux ou plusieurs hommes, mais un seul. Sur ce point s'accordent tous les philosophes, tous les naturalistes, les savants et les ignorants, les hommes cultivés et ceux qui le sont moins.

Quelle est maintenant la nature de cette union ? est-elle réelle ou seulement idéale, accidentelle ou substantielle ? Enfin, quelle est l'explication de l'harmonie qui existe entre le corps et l'âme ? La difficulté de la réponse est si grande, qu'il en est résulté, autrefois et aujourd'hui encore, des controverses acharnées entre les diverses écoles.

§ II. — *Historique de la question.*

179. Diverses opinions sur l'union de l'âme et du corps.

A. — Tout d'abord se présente le système de ceux qui font résider dans l'âme seule l'essence de l'homme, c'est le système de *la réclusion* de l'âme dans le corps humain.

1° Platon, après Pythagore, enseignait que l'âme raisonnable n'est unie au corps que comme le moteur au mobile, le musicien à la lyre, le pilote au navire. Pour lui, cette union n'était pas naturelle, elle était l'effet d'une punition, ou d'un désir de l'âme elle-même (*Alcibiade*).

2° Chez les modernes, Descartes, tout en gardant le mot d'union substantielle, nia souvent cette union ; en effet, d'après lui, l'âme est une substance complète qui a pour essence la pensée ; or ce qui pense en nous constitue tout l'homme ; c'est donc l'âme seule qui est l'homme ¹.

3° La même opinion a été soutenue implicitement par les philosophes qui ont défini la personne humaine « la collection des phénomènes internes » (Locke), « la conscience de nos opérations » (Kant), ou « notre nature consciente d'elle-même » (Rosmini) ; tous font consister le moi, ou la personnalité humaine, dans l'âme toute seule ².

B. — Après avoir établi un pareil dualisme entre l'âme et le corps, il fallut imaginer un mode d'union pour expliquer la concordance qui existe entre les actes de l'âme et les mouvements du corps ³. Aussi trois systèmes sont nés aussitôt de l'hypothèse de Descartes, à savoir *l'occasionalisme*, *l'harmonie préétablie* et *l'influx physique* ou la causalité.

Écoutez Leibnitz : « Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or, cela se peut de trois façons. La première consiste dans l'*influence* mutuelle d'une horloge sur l'autre. La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tout moment ; et c'est ce que j'appelle les voies de l'*assistance*. Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite, et c'est la voie du *consentement* préétabli ⁴. »

1° *Occasionalisme*. — D'après Malebranche et quelques autres, le corps et l'âme, quoique étroitement unis, ne peuvent agir l'un sur l'autre ; mais les opérations de l'âme sont les occasions, que Dieu saisit, pour produire dans le corps des effets correspondants. En cela éclatent « les merveilles de Dieu ⁵ » (Ontol., n. 161). Aussi n'y a-t-il qu'une union

1. *Princip. philosoph.*, I, 8 et 9. — *Médit.*, VI. — 2. Liberatore, *Comp. hum.*, ch. I, a. 2. — 3. Liberatore, *ouvr. cité*, préface. — 4. Leibnitz, *Lettres*. — 5. Geulincx, *Métaphys.*

idéale entre l'âme et le corps, parce que les mouvements du corps et les actions de l'âme ne sont que les occasions, lesquelles étant posées, Dieu agit immédiatement et par lui-même en nous. De là, le nom d'*occasionalisme* donné à ce système, appelé aussi système de l'*assistance*, parce que Dieu se tient à la disposition de l'âme et du corps, pour accomplir en eux leurs mouvements et leurs actions.

2° *Harmonie préétablie*. — Leibnitz raille l'occasionalisme : « Je me suis souvent étonné, dit-il, que des hommes si savants aient pu accepter des opinions si peu philosophiques, et si contraires aux premiers principes de la raison ¹ » ; et puis il propose son système. En réalité, il admet, comme Malebranche, que l'âme et le corps sont indépendants l'un de l'autre ; mais il se refuse expressément à leur dénier toute action ou tout mouvement propre, au moins immanent. Au contraire, ils produisent par leur force naturelle la série de leurs opérations ou de leurs phénomènes ; et ces phénomènes, par une disposition du Créateur, concordent si harmonieusement, que tout ce que l'âme commande, le corps le fait à l'instant même ; ainsi le corps et l'âme doivent éprouver en même temps, l'un une lésion et l'autre une douleur. — Ce système, défendu avec force par Wolff, a été justement appelé *harmonie préétablie*.

3° *Influx physique*, ou système de la *causalité*. — Il s'est trouvé des penseurs (Newton, Clarke, Euler, P. Make, Storcheneau, la plupart des disciples de Locke, et d'autres Anglais, pour soutenir l'action mutuelle de l'esprit sur le corps, et du corps sur l'esprit. Voici l'explication fournie par les partisans de la théorie : par l'impression des mouvements dans le sens, et leur propagation par les nerfs jusqu'au cerveau, l'âme est déterminée à considérer les notions des objets, et inversement, la volonté de remuer les membres, quoique née dans l'âme, fait mouvoir aussitôt les nerfs et les membres.

C. — Enfin ces explications ne satisfaisant pas, un troisième groupe de systèmes a vu le jour, dans la suite, pour faire comprendre plus clairement cette union de l'âme et du corps ; ce sont les systèmes du *médiateur plastique*, de la *combinaison des forces* et du *sens fondamental*.

1. Leibnitz, *Théodicée*, II, 340.

1^o *Système du médiateur plastique.* — Cudworth et Leclerc ont soutenu l'existence en nous d'un médiateur plastique, c'est-à-dire d'une substance intermédiaire, au moyen de laquelle le corps et l'âme se font sentir mutuellement leurs actions et leurs mouvements. Cette substance est incorporelle, mais dépourvue de sensibilité et sans intelligence.

2^o *Système de la combinaison des forces.* — Des atomistes récents, par ex., Tongiorgi, ont voulu concilier leur système avec l'union substantielle de l'âme et du corps. D'une part, le corps et l'âme ont des forces qui leur sont propres ; mais, d'autre part, « l'âme envahissant le corps associe et mêle sa force à la force propre du corps », et de la sorte « il paraît se constituer une union substantielle de l'âme avec le corps ». Ainsi, en effet, « les forces du composé diffèrent des forces de chacun des composants ».

3^o *Système du sens fondamental.* — Il est dû à Rosmini, qui peu satisfait des systèmes précédents, se lança dans une voie nouvelle. D'après lui, l'âme est en même temps sensitive et intellectuelle. — En tant que sensible, elle sent son corps par un sens qui est appelé fondamental ou animal, et qui est essentiel à l'âme ; mais sentir son corps, c'est s'unir à son corps : — En tant qu'intellectuelle, l'âme perçoit dans l'idée d'être ce sens comme lui étant essentiel, et ainsi l'âme rationnelle elle-même par l'intermédiaire de ce sens arrive à l'union avec le corps. Cette union résulte donc d'un double rapport, elle se fait à la fois par le sens animal, et par la perception immanente et idéale de ce sens ¹.

180. Doctrine scolastique de l'union de l'âme et du corps.

Une telle multitude de systèmes, provoquée surtout par l'oubli dédaigneux des traditions de l'Ecole, semble montrer la nécessité de revenir à l'étude de l'ancienne doctrine. Or, d'après les scolastiques, l'homme est un *composé réel* d'une double substance, — il résulte de l'union *naturelle* et *personnelle* de l'âme et du corps, — de sorte que l'âme est vraiment, par elle-même, immédiatement et substantiellement la *forme* du corps. Développons notre pensée :

1^o L'âme seule ne constitue pas l'homme ; — contrairement à l'opinion de Platon, de Descartes et d'autres spiritualistes exagérés ; — à plus forte raison le corps seul ne saurait-il être regardé comme l'homme complet, ainsi que le voudraient les matérialistes. Donc l'homme est une *certaine union* de l'âme et du corps.

2^o Cette union de l'âme et du corps, d'où résulte l'homme, n'est pas accidentelle, comme le supposent les systèmes des

1. *Liberatore, Comp. hum.*, n. 322 et suiv.

modernes, c'est une union substantielle, appelée à bon droit naturelle et personnelle : de cette union résulte, en effet, une seule nature, c'est-à-dire une substance complète et composée (Ontol., n. 165) et une seule personne, d'après cette pensée du S. Docteur : « De l'âme et du corps résulte en chacun de nous une double unité : *unité de nature, unité de personne* ¹. »

3^o Cette union substantielle *s'effectue comme il suit* ; d'après la Cosmologie (n. 52), il y a deux principes dans tout composé naturel, qui se complètent comme la puissance et l'acte ; à savoir la matière d'où découlent l'étendue et la passivité, et la forme d'où vient l'activité. Or, dans l'homme, le corps est la substance passive, matérielle et perfectible ; l'âme, la substance active, formelle et spécificatrice. L'union du corps et de l'âme ne sera donc qu'une simple application de la théorie scolastique de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte.

Ainsi donc, l'âme, et l'âme raisonnable, est vraiment par elle-même, immédiatement et substantiellement la forme du corps. — 1^o Elle l'est *vraiment*, et pas seulement par métaphore, comme dans les autres systèmes de réclusion, d'occasionalisme et d'harmonie. — 2^o Elle l'est *par elle-même*, c'est-à-dire de par son essence, et pas seulement de par son opération, et en conséquence non par un influx physique, ni par certaines forces, ni par aucun sens fondamental. — 3^o Elle l'est *immédiatement*, c'est-à-dire, sans le secours d'aucun autre intermédiaire, comme seraient le médiateur plastique ou le principe vital ; — 4^o Elle l'est *substantiellement*, comme il arrive entre l'acte et la puissance, c'est-à-dire, entre deux co-principes dont l'un s'emparant de l'autre, lui donne tout ce qui lui manque, et forme avec lui une seule substance complète ; — 5^o Elle est la *forme* du corps, c.-à-d., qu'elle l'informe, non à la manière d'une cause efficiente extrinsèque, mais en tant que principe intrinsèque, et elle lui donne sa qualité d'être humain, distinct spécifiquement de tout autre.

Dans cette union, le corps et l'âme ne perdent pas leurs propriétés propres, mais tout ce qui appartient à l'un et à l'autre devient le fait du composé ou de la personne ; c'est

1. *Sum. Theol.*, p. III, q. 2, a. 1, ad 2.

ainsi que nous disons : « l'homme a des pieds et des mains, et il a une intelligence et une volonté » (n. 187).

§ III. — *Solution de la question.*

181. La vraie doctrine de l'union de l'âme et du corps. —

La doctrine scolastique nous paraît être la seule pleinement satisfaisante.

THÈSE I

L'union de l'âme et du corps n'est pas seulement idéale, ni purement accidentelle.

A. — *Preuve directe.* — On doit rejeter un mode d'union qui n'explique rien, qui mutile l'homme, et que l'expérience réprouve. Or telle est l'union idéale ou accidentelle.

1^o *Elle n'explique rien.* — De fait, il y a entre le corps organisé et l'âme une union assez intime pour que : — a) avant l'union, ils n'existent pas ; — b) pour que, dans l'union, il y ait une influence universelle et continuelle d'opérations entre l'un et l'autre ; — c) pour qu'après l'union, le corps périsse. Or des choses unies accidentellement, par ex., le moteur et le mobile, la main et la plume, ne subissent pas une telle dépendance ; à plus forte raison, s'il s'agit de choses unies idéalement, et non réellement.

2^o *Elle mutile l'homme :* — dans sa *nature*, car, l'union substantielle une fois rejetée, une union accidentelle, quelle qu'elle soit, n'empêche pas qu'il n'y ait dans l'homme deux substances complètes, et deux natures ; — dans sa *personnalité*, qui ne repose plus que sur l'âme ; un corps substantiellement distinct de l'âme ne peut, en effet, concourir avec elle à la constitution d'une seule et même personne ; — enfin dans son *essence* : des choses accidentellement unies ont chacune une essence distincte ; or l'essence de l'homme est vraiment une, aussi bien que sa nature et sa personne.

3^o *L'expérience la réprouve.* — La conscience nous enseigne que le sujet qui opère en nous est un, et que ce n'est pas l'âme seule, ni le corps seul, mais leur composé ¹. — Ce témoignage est confirmé par le *sens commun* et le *langage* courant, par ex., c'est un même sujet qui dit : je marche et je comprends, j'ai des bras et une volonté, etc.

1. Liberatore, *Comp. hum.*, ch. I, a. 1.

B. — Preuve *indirecte*. — Les opinions des adversaires sont entièrement gratuites ; elles sont à la vérité assez ingénieuses, mais appuyées sur un fondement faux.

1. Ainsi, *d'une part*, Platon s'appuie sur la préexistence des âmes, Descartes sur l'hypothèse que la pensée est l'essence de l'âme : deux théories, qui ne sont pas seulement fausses (n. 172, 220), mais qui détruisent radicalement et directement l'unité de la personne.

2. *D'autre part*, la personnalité est quelque chose de substantiel : donc la personne, c'est-à-dire le moi, n'est pas une simple opération, comme le veulent Locke, Kant et Rosmini, quelle que soit d'ailleurs cette opération : pensée, conscience ou sens (Ontol., n. 112).

3. *De même*, c'est à tort que Malebranche et Leibnitz prétendent que les substances sont dépourvues d'activité causale ou d'action mutuelle, comme nous l'avons montré ailleurs (Ontol., n. 161).

4. Inutile de discuter longuement le médiateur plastique : non seulement cette substance n'est pas prouvée, mais elle est contradictoire, et serait-elle possible, elle ne produirait qu'une union médiate.

5. Enfin l'influx physique ou la combinaison des forces ne sont que des unions accidentelles, et ne réalisent pas l'union des substances.

Concluons donc qu'on ne saurait admettre aucune union seulement accidentelle entre le corps et l'âme.

THÈSE II

182. *L'union de l'âme et du corps est naturelle et personnelle.*

A. — *Elle est naturelle*, c'est-à-dire qu'il en résulte une seule nature, une substance complète et composée. En effet :

1^o De deux substances résulte une seule nature, là où l'une tout au moins de ces deux substances n'a sans l'autre aucune opération propre : or le corps humain ne peut faire aucun acte sans l'âme, puisque les opérations végétatives, sensibles, appétitives et locomotrices sont communes à l'âme et au corps (n. 39, 52, 74, 83) ; donc du corps et de l'âme résulte une seule nature, c.-à-d., une source première unique de toutes les actions de l'homme.

2^o De fait, nos adversaires l'avouent, la perception sensible étant un acte simple, ne procède pas de deux principes actifs, mais d'un seul ; donc, il y a dans l'homme une seule nature ;

Autrement dit : « Du corps et de l'âme est formé l'homme, comme avec deux choses en est constituée une troisième, qui n'est ni l'une ni l'autre des deux premières ; l'homme n'est ni l'âme, ni le corps. »

B. — Cette union *est personnelle*, c'est-à-dire qu'il en résulte une seule personne, un centre unique d'opérations.

1° Il y a une seule personne, là où il y a un centre unique, auquel se rapportent toutes les opérations de l'être ; or l'expérience montre que l'on rapporte à un seul et même sujet toutes les opérations qui conviennent au corps et à l'âme, comme de vouloir, de marcher, de manger, de comprendre. Donc le moi ou la *personne* consiste dans l'union de l'âme et du corps.

2° Il y a une seule personne, là où non seulement le principe premier qui nous fait agir, mais encore le sujet qui opère est unique : or, au témoignage de la conscience, c'est le même moi qui marche et comprend, souffre et désire. Donc, « la personne de l'homme est une combinaison de l'âme et du corps ».

« De l'âme et du corps résulte donc en chacun de nous une double unité, unité de nature et unité de personne. » .

THÈSE III .

183. *L'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps humain.*

1. — *Preuves indirectes.* — 1° D'après la Cosmologie (n. 52), tout composé, dans l'ordre physique, se compose de deux principes primordiaux, la matière et la forme substantielle : le composé humain est donc formé, lui aussi, d'un double principe, du corps comme de matière, et de l'âme comme de forme substantielle.

2° Nous avons vu (n. 181) que tous les systèmes de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, d'Euler, de Cudworth, de Tongiorgi et de Rosmini, pour expliquer l'union du corps et de l'âme, sont faux : aussi, ces systèmes, une fois écartés, ne reste-t-il que la doctrine scolastique de l'information du corps par l'âme.

3° Nous avons vu (n. 182) que le corps et l'âme constituent un seul principe premier *par lequel* nous opérons et *qui* opère en nous ; or deux substances ne peuvent se réunir en

un seul principe de subsistance et d'opération, que si l'une, par sa communication intrinsèque avec l'autre, reçoit d'elle, son principe de subsistance et d'opération ; c'est donc l'âme ou c'est le corps qui doit recevoir sa subsistance et son opération. Or l'âme, étant spirituelle et simple, ne peut recevoir rien de tel de la matière et du composé ; donc l'âme n'est pas informée par le corps, c'est elle qui informe le corps.

II. — *Preuves directes.* — A. — *Tout d'abord* la forme substantielle fournit à la matière qu'elle informe trois éléments : à savoir la subsistance complète, — la communauté d'existence — et l'être spécifique¹. Or nous disons que l'âme fournit ces trois choses au corps :

1^o Elle lui donne la *subsistance* ; — lorsque la mort survient, en effet, le corps humain, comme tel, ne subsiste plus, sa substance se corrompt ; on voit en elle les substances nouvelles se multiplier et se diversifier, jusqu'à ce qu'il retourne peu à peu à l'état d'éléments simples.

2^o Elle lui donne une *existence commune* avec elle : — l'âme ne communique pas l'existence au corps à la manière d'une cause efficiente et étrangère, mais comme une cause formelle et intrinsèque : autrement il y aurait en nous deux substances complètes, et après avoir reçu l'existence, le corps y persévérerait, même en l'absence de l'âme.

3^o Elle lui donne son *être spécifique* : — car avant l'union, le corps n'a rien d'humain, et, l'union disparue, il devient un cadavre ; tandis que, par son union avec l'âme, il s'organise et se distingue spécifiquement, soit de la matière inorganique, soit de la plante et de l'animal. « L'âme, dit Sanseverino, donne son être au corps, comme le principe par lequel une chose est ce qu'elle est. D'où il suit que le corps, avant d'être informé par l'âme, n'est pas le corps humain, et cesse de l'être, dès qu'il est séparé de l'âme². »

B. — *En second lieu* et par voie de conséquence, la forme substantielle est le principe de toute l'activité dans un être ; mais l'âme est dans le corps le principe des activités sensitive, végétative et physico-chimique. Donc elle est la forme substantielle du corps.

¹ 1. Liberatore, *Comp. hum.*, ch. VII, a. 4, n. 301. — 2. *Sum. contra Gent.*, L. II, c. 68.

La majeure *est établie*, soit parce que « l'opération suit l'être », et que celui qui donne l'être doit aussi donner le principe d'opération ; — soit parce que personne n'agit que par un principe en acte, c.-à-d., par sa forme substantielle ; — soit enfin parce que la forme, étant douée de simplicité, ne peut communiquer à la matière une activité intrinsèque, ni par contact physique, ni par émanation et génération. Il est donc nécessaire que ce soit par l'information substantielle du corps.

Quant à la *mineure*, voici la preuve de ses trois parties :

1^o En ce qui concerne la vie *sensitive*, nous avons déjà prouvé que l'âme en est le principe, et tout spécialement que le corps seul n'est pas le sujet de la sensation, de l'appétit sensitif et du mouvement local (n. 55, 74, 83).

2^o Pour la vie *végétative*, il est bon de résumer tout ce qui a été dit en Cosmologie (n. 106-107), ou sera dit plus loin du vitalisme (n. 194), dans l'argument suivant : La matière seule, si bien organisée qu'elle soit, ne mérite pas le nom de substance vivante : autrement aucun organe ne pourrait cesser d'être vivant : voilà pourquoi le corps humain tient le pouvoir de vivre et de sentir d'un autre principe, c'est-à-dire de l'âme, qui ne peut donner la vie, qu'à moins d'être forme substantielle.

3^o Enfin l'âme est principe de l'activité *physico-chimique* :

a) L'âme *peut* être le principe de cette activité, soit parce que l'âme, en raison de sa perfection même, contient éminemment les puissances des formes inférieures, à peu près comme un nombre plus grand en contient un plus petit ; soit parce que dans le vivant l'activité physico-chimique des organes (nous ne disons pas des matières étrangères qui circulent dans les organes, n. 186), a un caractère propre, elle est organique, tout comme la vie végétative.

b) On *doit* lui rattacher cette activité, parce qu'il ne peut y avoir dans un être deux principes d'opérations, sans qu'il y ait aussi une double nature.

c) *De fait*, cette activité se rattache à l'âme ; les expériences scientifiques prouvent, en effet, que les opérations chimiques dans les vivants et dans les non-vivants sont fort distinctes par leurs procédés ¹ : donc elles proviennent de l'opération de l'âme dans le corps.

1. Farges, *La Vie*, 41-56.

Concluons : l'âme est la forme substantielle de notre corps.

Voici comment S. Thomas résume la question : « Il est nécessaire de dire que l'intellect qui est le principe de l'opération intellectuelle, est la *forme* du corps humain. Le principe, en effet, par lequel agit premièrement un être, est sa forme, à laquelle se rapporte l'opération ;... et la raison en est que rien n'agit, qu'autant qu'il est en acte. Par suite, c'est comme il est en acte, qu'un être agit. Or il est clair, que le premier principe de la vie du corps est l'âme. Et comme la vie se manifeste par diverses opérations aux divers degrés de l'échelle des vivants, le principe premier de toutes ces opérations vitales, c'est l'âme. L'âme est, en effet, le principe premier de la nutrition, de la sensation, du mouvement local, et même de l'acte intellectuel. Donc ce principe, principe premier d'intelligence, qu'on l'appelle intellect, ou âme intellectuelle, est la *forme* du corps ¹. »

§ IV. — *Confirmation de cette solution.*

Une double confirmation de la doctrine du composé humain peut se tirer de l'autorité, et aussi de la solution de certaines difficultés.

184. Accord de la philosophie avec l'enseignement de la théologie. — L'union substantielle de l'âme et du corps est un dogme pour les chrétiens. Mais, pas plus que la théorie de la matière et de la forme, l'explication scolastique de cette union n'est un article de foi. Toutefois il faut bien reconnaître que c'est cette explication qui s'accorde le mieux avec les dogmes catholiques. Et comme la vérité est une, et que les théories de la philosophie sont tenues de s'accorder avec celles de toutes les autres sciences limitrophes, il faut en conclure que cet accord donne à notre thèse un nouveau lustre et une confirmation du plus grand poids.

Nous ne pouvons entrer ici dans des discussions théologiques, pour montrer la vérité de cet accord. Aussi bien, c'est un fait que personne n'a pu contester, à ce point que les conciles eux-mêmes, notamment celui de Vienne (1311) et celui de Latran, sous Léon X (1512), pour définir sur ce sujet l'enseignement de l'Eglise, ont employé les formules scolastiques de notre thèse, comme étant les plus expressives et les plus exactes, et aussi les mieux appropriées au langage scientifique et philosophique de leur époque. Ceux de nos lecteurs que ces discussions théologiques pourraient intéresser consulteront des ouvrages spéciaux, notamment celui de Zigliara. *De Mente Concilii Viennensis*, dont nous avons résumé la doctrine dans notre manuel latin, *Psychologia*, n. 184².

185. Comment une réalité spirituelle peut être la forme du corps ³. — Nous répondons : à cause de sa perfection mêlée cepen-

1. Sum. Theol., p. I, q. 76, a. 13. — 2. Voir aussi Liberatore, *Comp. hum.*, ch. VII, a. 6, n. 313-314. — 3. Liberatore, *Comp. hum.*, c. X, a. 1, 2, 4, 5.

dant d'une certaine *imperfection*. — En vertu de la première, l'âme, outre la spiritualité, renferme les perfections des formes inférieures, à peu près comme un nombre supérieur contient les nombres inférieurs, ainsi que nous l'avons déjà dit. — En raison de la seconde, elle est une substance, d'une certaine manière incomplète dans son ordre, et par conséquent ayant besoin de s'unir avec une autre. De ce principe se tirent diverses distinctions fort utiles pour résoudre les objections.

Obj. I. — L'être du corps serait l'être de l'âme ; ce qui est absurde.

Rép. — *Dist.* : L'âme devient le corps et inversement, *non* ; de l'un et de l'autre résulte un être nouveau, dont l'âme est une partie, *oui*.

Inst. — Des principes essentiellement opposés, comme le corps et l'âme, ne peuvent donner un composé unique ; donc.

Rép. — *Dist.* : Ils ne le peuvent pas en se transformant l'un dans l'autre, *oui* ; en se complétant l'un par l'autre, *non*. — En réalité, l'âme ne peut se changer en corps, ni le corps en âme ; mais que de deux éléments, l'un passif, l'autre actif, il puisse résulter un composé, non seulement cela se peut concevoir, mais on ne peut concevoir la chose autrement.

Obj. II. — L'âme serait une partie du corps humain qu'elle complète.

Rép. — *Dist.* : C'est la partie qui l'informe, *oui* ; c'est une partie intégrante, *non*. — De même l'âme est présente au corps d'une présence virtuelle, *oui* ; elle est localisée dans telle ou telle partie du corps, *non* (Ont., n. 40).

Obj. III. — L'âme se distinguerait de l'être corporel, puisqu'elle est spirituelle, et ne s'en distinguerait pas, ne faisant qu'un être entre lui.

Rép. — *Dist.* : Elle ne s'en distingue pas, en tant qu'elle est le principe de la sensation, de la vie végétative, de la corporéité, *oui* ; en tant qu'elle est le principe de volition et d'intellection, *non*, car en cela elle dépasse le corps de toute la hauteur de l'esprit.

Obj. IV. — Les intellections et volitions seraient le fait du composé.

Rép. — *Dist.* : Elles sont le fait de l'homme, c'est-à-dire du composé, comme personne responsable, *oui* ; -- comme principe par lequel elle agit, *non* ; — l'âme a, en effet, des puissances propres, qu'elle ne met pas en commun avec le corps.

Obj. V. — Une âme spirituelle ne peut être la forme du corps.

Rép. — *Dist.* : Un pur esprit ne le pourrait pas, *oui* ; un esprit non pur ne le peut pas, *non*. Or l'âme est de cette espèce ; elle n'informe pas le corps en tant qu'elle est esprit, mais en tant qu'elle est inférieure aux purs esprits et qu'elle est munie de puissances organiques¹.

Obj. VI. — La forme d'un corps a toutes ses facultés attachées à ce corps.

Rép. — *Dist.* : Il en est ainsi d'une forme corporelle non subsistante, *oui* ; d'une forme subsistante, *dist. encore* : cette forme a certaines

1. *Comp. hum.*, ch. X, a. IV, p. 504.

facultés attachées au corps, *oui* ; — mais les autres ne sont pas indépendantes du corps, au moins intrinsèquement, *non*.

186. Si le sang humain doit être regardé comme animé. —

Il faut remarquer que l'âme est la forme du corps, c'est-à-dire des organes, mais non des fluides et autres substances qui traversent le corps, soit pour apporter la nourriture, soit pour entraîner les déchets ; ce ne sont là que des instruments mus et régis par l'âme. — Aussi l'on peut discuter si le *sang* est animé ou inanimé.

A. — L'*affirmative* est soutenue par les physiologistes récents. Pour eux, le sang se compose de globules rouges, de globules blancs et de plasma. Or les *globules* paraissent vivre à la manière d'une cellule organique, ils naissent et meurent, se nourrissent, se développent et se multiplient de la même manière. Dans cette opinion rien d'étonnant à ce que le sang soit un élément de l'intégrité du corps, et qu'il doive ressus-citer avec les corps glorieux.

B. — La *négative* est l'opinion communément soutenue par les scolastiques. — La raison principale en est que le sang humain, comme tout *aliment*, n'a pas encore été changé en la substance du sujet qui doit s'en nourrir. D'ailleurs la substance du vivant est une réalité vraiment continue, et on n'en saurait dire autant du sang : donc le sang avant l'assimilation, comme d'autres liquides après la désassimilation, ne participe pas à la vie corporelle et ne mérite pas qu'on le dise animé.

C. — La conciliation *des deux opinions* n'est peut-être pas impossible. Il est vraisemblable que le sang, avant son assimilation par les organes humains, n'est ni doué de vie humaine, ni informé par l'âme humaine, mais que ses globules pris individuellement, sont doués d'une certaine vie végétative, comme les êtres microscopiques si nombreux (ferments, microbes) qui tantôt nuisent, tantôt concourent à la vie du corps humain, et sont mus par l'âme comme des instruments. Il suffit, en effet, que l'âme humaine soit la forme du *corps organisé*, sans l'être aussi des aliments et autres produits qui traversent le corps. Or le sang n'est pas le corps humain, mais sa nourriture immédiate ¹.

§ V. — Corollaire de la solution.

187. Définition de la nature et de la personne humaines.

Nous avons vu que le corps et l'âme ne sont pas deux substances complètes juxtaposées, mais que des deux résulte « une nouvelle et unique substance en acte ² » ; c'est cette substance qu'on appelle le *composé humain* ou l'*homme*. — Or ce composé physique peut être envisagé à deux points de vue : soit en tant qu'il est le *principe* d'où procèdent toutes nos opé-

1. Farges, *La Vie*, p. 21. — 2. *Contra Gent.*, L. II, c. 63,

rations, soit en tant que *sujet* qui réalise ses opérations ; par où l'on peut connaître la *nature* et la *personnalité* de l'homme.

A. — La nature humaine, dont il s'agit ici, peut être exactement définie : *le composé humain, en tant qu'il est principe d'actions ou de passions* (Ontol., n. 106).

1° C'est, disons-nous, le *principe* intrinsèquement permanent, d'où procèdent nos actions et nos passions ; et un tel principe existe chez l'homme. C'est à bon droit qu'on dit : la nature de l'homme est apte à faire ceci ou cela, à recevoir ceci ou cela. Cependant le corps et l'âme ne jouent pas le même rôle dans la constitution de ce principe : l'âme est la *racine* et la source de toutes les fonctions vitales, comme nous l'avons dit ; le corps est comme un *instrument*, uni substantiellement à l'âme ¹.

2° La nature, disons-nous, est le principe des *actions* et des *passions*, c'est-à-dire qu'elle peut agir à la manière d'une cause efficiente, ou subir une passion d'un agent extrinsèque ; ainsi, par exemple, l'homme de par sa nature vit, sent, marche, parle, mange, reçoit une instruction, un emploi, et fait ou reçoit mille autres choses semblables.

B. — La personne humaine peut se définir : *le composé humain, en tant qu'il est le sujet de ses propres actions*.

1. La personne est le *composé humain*, c'est-à-dire une substance complète, douée de *raison*, et maîtresse d'elle-même, composé à la fois d'une âme et d'un corps. — 2. On l'appelle *sujet*, pour la distinguer de la nature, distinction au moins *modale* (Ontol., n. 111). — 3. La personne est enfin le sujet de *ses propres actions*, c'est-à-dire qu'elle *s'appartient* à elle-même, « *est sui juris*, » et que ses propres actions lui sont imputables, suivant l'adage : *les actions sont le fait des supposés*. C'est ainsi que nous disons : je marche, je souffre, je sens, je pense, etc.

Par suite, la notion de la personnalité humaine comporte quatre éléments : une substance complète, — rationnelle, — capables d'exercer ses actes, — et partant responsable. D'après S. Thomas : « La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, à savoir la *subsistance* dans la nature rationnelle ² » (Ontol., n. 110-113).

1. *Sum. Theol.*, p. III, q. 2, a. 6, ad 4um. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 29, a. 3.

188. Définition logique de l'homme. — 1. On a donné de l'homme beaucoup de définitions. D'après S. Augustin, il a été défini par les anciens « un animal raisonnable, mortel ». D'après Platon, l'homme est « un esprit qui se sert du corps en le gouvernant ¹ ». C'est dans le même sens que de Bonald a écrit : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » D'autres ont donné d'autres définitions, dont aucune ne montre ou le genre, ou la différence, ou l'union substantielle de l'âme et du corps.

2. C'est pourquoi l'ancienne définition, adoptée par les scolastiques et de nombreux modernes, nous semble-t-elle encore la meilleure : « *L'homme est un animal raisonnable.* »

Le mot d'*animal* désigne le genre, et celui de *rationnel* exprime la différence spécifique. L'homme est un animal, autrement dit, il est composé d'une âme et d'un corps, unis entre eux, de telle sorte que l'âme soit la forme substantielle du corps. L'homme est raisonnable, et par là il diffère réellement et spécifiquement de n'importe quel autre animal. — « Le mot animal signifie qu'il est doué de la nature sensitive, dit S. Thomas ; et le mot de raisonnable, qu'il a les deux natures ². » Telle est la définition de cet être privilégié, dont S. Grégoire le Grand a pu dire : « L'homme a quelque chose de toutes les créatures ; il a l'être de commun avec les minéraux, la vie avec les végétaux, la sensation avec les animaux, l'intelligence avec les anges ».

ARTICLE II.

Les relations de l'âme et du corps.

Nous avons dit que l'union de l'âme et du corps est telle qu'aucune de ces substances ne se change en l'autre, et que chacune conserve ses propriétés. Il nous faut donc maintenant rechercher la nature de la relation entre l'âme et le corps : y a-t-il une *seule* âme pour les trois vies ; est-elle *la même* pour tous les hommes, où est-elle, quelle *influence* exerce-t-elle sur le corps ou subit-elle de sa part ? Ce seront là quatre compléments de l'étude précédente, que nous répartirons en quatre paragraphes : 1. *L'Unité de l'âme* ; 2. *L'Identité de l'âme* ; 3. *Le Siège de l'âme dans le corps* ; 4. *L'Influence* réciproque de l'âme et du corps.

1. Platon, *Alcib.* — 2. *Sum. Theol.* , p. 1, q. 85, a. 5. ad 3.

§ I. — *L'Unité de l'âme dans le corps.*

Voyons l'*histoire* et la *solution* de cette célèbre question.

I. *Histoire de la question.*189. **Diverses opinions sur l'unité de l'âme dans le corps.**

Nous avons démontré en Cosmologie (n. 107) l'identité de l'âme végétative et de l'âme sensitive dans les animaux ; chez l'homme, l'âme rationnelle est-elle en même temps végétative et sensitive ? voilà notre question actuelle. — Trois solutions peuvent être présentées : on dira qu'il y a dans l'homme trois âmes, ou deux, ou bien une seule. De fait, tous les philosophes nouveaux et anciens, qui ont essayé de résoudre cette difficulté, se ramènent à ces trois classes :

1. Chez les *anciens*, plusieurs admettaient un triple principe de vie : l'un intellectuel, l'autre sensitif, le troisième végétatif (Platon, *Rep.*). — Certains imaginèrent deux âmes, l'une rationnelle, l'autre sensitive et végétative (Hippocrate) ou l'une rationnelle et sensitive et l'autre végétative. — Le plus grand nombre enfin enseignèrent que l'âme rationnelle, en vertu de son union avec le corps, était le principe unique de toute fonction vitale, même végétative (Aristote, les stoïciens, les néoplatoniciens, etc.).

2. Chez les *modernes*, les diverses opinions sont ordinairement désignées sous les noms d'*organicisme*, de *vitalisme* et d'*animisme*. Pour les *organicistes*, les phénomènes de la vie végétative qu'on rencontre chez l'homme, ne proviennent pas de l'influence de l'âme ; ils résultent de la parfaite *adaptation* des organes matériels. — Les *vitalistes* admettent, outre l'âme et le corps, une force *sui generis*, ou un principe *vital*, qui produit les fonctions de la vie végétative et sensitive. — Les défenseurs de l'*animisme* prétendent que l'âme raisonnable est l'*unique* principe de vie chez l'homme ; aussi l'influence de l'âme dans le corps s'étend-elle à tous les phénomènes de la vie intellectuelle, sensitive et même végétative.

L'*organicisme* est aussi parfois appelé *solidisme*, le *vitalisme* prend le nom de *duodynamisme* et l'*animisme* celui de *monodynamisme*.

190. **Partisans et formes de l'organicisme**¹. — En dehors des

1. Descartes, *Traité de l'homme* ; — Rostan, *De l'organicisme* ; — Académie de médecine, *Bulletin*, t. XXV, an. 1860 ; — Bichat, *Recherche physiol. sur la vie et la mort. Anat. générale* ; — Fouquet, *Discours sur la clinique* ; — Bonilland, Piorry Poggiale, *Bulletin de l'Académie de médecine* ; — Bérard, *Cours de physiologie* ; — Haller, *Mémoire sur la sensibilité et l'irritabilité*.

matérialistes et des positivistes, dont il a été déjà question (n. 163), l'organicisme est professé, à des degrés divers, par les organicistes-spiritualistes, les semi-organicistes et les scotistes.

1. Plusieurs, surtout parmi les médecins contemporains, sont tout à la fois *organicistes* et *spiritualistes*. — Ils sont spiritualistes, car ils admettent volontiers, ou tout au moins ne rejettent pas l'existence d'une âme simple, et ne refusent pas de lui attribuer les actes de la vie rationnelle et même de la vie sensitive. — Ils sont cependant organicistes, enseignant d'un commun accord que les phénomènes de la vie végétative résultent de l'adaptation des organes. Écoutons Descartes qui est à bon droit regardé comme le chef de l'école organiciste proprement dite : « Lorsque le corps a tous ses organes disposés à quelques mouvements, il n'a pas besoin de l'âme pour les produire ¹. » Par suite, pour les organicistes, le principe d'activité chez l'homme n'est pas unique, mais multiple.

2. Haller, outre « la disposition des organes » défendue par Descartes, admet l'existence d'une force organique appelée *irritabilité*. Bichat concède à l'organisme non seulement l'irritabilité, mais encore une sorte de sensibilité; d'autres, comme Broussais, Cl. Bernard découvrent d'autres principes de la vie, comme la nervosité, la contractilité, la nutritivité et sécrétivité, et autres « propriétés vitales » qu'ils ne veulent pas rattacher à l'âme : « L'irritabilité est indépendante de l'âme et de la volonté ² » (Haller).

3. L'opinion des Scotistes sur la *forme de corporéité* a une certaine affinité avec ces deux sortes d'organicisme. Les Scotistes, en effet, outre l'âme, mettent dans l'homme, comme dans tout vivant (Cosmol., n. 105) une forme de corporéité, c'est-à-dire une force spéciale destinée à expliquer non pas les phénomènes de la vie, mais l'organisation du corps. Écoutons Scot : « En l'absence de la forme de l'âme, le corps demeure ; il faut donc placer universellement en tout être animé une forme par laquelle le corps est corps, différente de celle qui l'anime. Par cette forme, le corps est *en acte partiel*, et il est en puissance très prochaine de recevoir l'âme intellectuelle, bien qu'il ne soit pas par elle dans le genre corporel, autant que le corps est un genre. » Après Scot, cette opinion a été soutenue par Henri de Gand, François de Mayronis, Occam, Thomas et Paul de Venise, et quelques autres parmi les modernes.

191. Partisans et formes du vitalisme ³. — Dès la plus haute antiquité, nombre de philosophes ont choisi cette voie moyenne entre l'organicisme et l'animisme.

1. *Traité de l'homme*, t. IV, page dern. — 2. *Mémoire sur la sensibilité et l'irritabilité*. — 3. Faculté de médecine de Montpellier, *Le principe vital* ; — Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de Barthez* ; — Maine de Biran, *Essai d'anthropologie* ; — Ahrens, *Cours de physiologie* ; — Th.-H. Martin, *Philosophie spirit. de la nature* ; — Jouffroy, Peisse, Barthélemy-St-Hilaire. Le Moine, Lévêque, Flourens, Bouchut, Garreau ; — Saissac, *L'âme et la vie* ; — Gunther, Baltzer.

Dans les siècles *modernes*, Bacon, Gassendi, Buffon, Ahrens, Jouffroy, Maine de Biran, Ubaghs, Gunther, Baltzer et certains allemands, enfin la faculté de Montpellier et son chef Barthéz, ont admis l'existence de deux âmes et comme de deux hommes en chacun de nous.

Mais ils ne s'entendent pas entre eux : d'après Gunther, il y a une âme intellectuelle et immortelle, et une autre sensitive, végétative et mortelle : d'après les vitalistes proprement dits, outre l'âme sensitive et rationnelle, il existe dans l'homme un principe vital qui produit les mouvements et les fonctions de la vie végétative. « Dans l'état actuel de nos connaissances sur l'homme, dit Barthéz, on doit rapporter les divers mouvements qui s'opèrent dans le corps humain vivant à deux principes différents, dont l'action n'est point mécanique et dont la nature est occulte : l'un est l'âme pensante, et l'autre est le principe de la vie. » Voici l'argument fondamental du vitalisme : il y a beaucoup de fonctions de la vie corporelle, qui ne dépendent ni de l'intellect ni de la volonté : elles doivent donc être rapportées à un principe distinct de l'âme rationnelle (Barthéz).

192. Partisans et formes de l'animisme ¹. — La plupart des philosophes spiritualistes, et de nombreux savants naturalistes n'admettent qu'un principe de vie, savoir l'âme humaine, âme raisonnable.

Tout d'abord, chez les anciens, Aristote et la plupart des Stoïciens : — Ammonius Saccas, Platon, Porphyre, Proclus et les Néoplatoniciens — les Pères de l'Eglise, principalement S. Justin, S. Irénée, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise, S. Augustin, S. Jean Chrysostome : — les scolastiques, après S. Anselme, Albert le Grand, S. Thomas et Suarez : — Stahl, Jourdain, Récamier, Bouillier, Frédault, ainsi que Franck, Ravaisson et Tissot, qui avaient d'abord défendu le vitalisme ; — et bien d'autres enfin, parmi les médecins et les naturalistes, enseignent qu'il n'y a chez l'homme *qu'un seul* principe de vie.

Leur système est communément appelé *animisme*. Tous les animistes rejettent l'organicisme et le vitalisme, et soutien-

¹. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle* ; — Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante* ; — Richard de la Prade, J.-P. Tessier, Boyer, Blondin, Franck, Tissot, Rémusat, Récamier, Charles ; Jourdain, *Philosophie de Saint Augustin* ; — Stahl, *Vraie théorie médicale* ; — Frédault, *Traité d'anthropologie*. — Parmi les scolastiques, S. Thom. *De anima* ; Sum. Theol. ; Aristote, *De Motu*.

nent que l'âme rationnelle est *le seul* principe de vie, et que c'est sous *son influence* que se produisent en l'homme toutes les opérations vitales. Ils sont toutefois en désaccord sur le mode d'influence que l'âme exerce sur le corps :

1^o Les uns, après Stahl, pensent que l'union de l'âme et du corps se fait par l'intermédiaire de la *raison* ; aussi l'intellect et la volonté sont-ils, d'après eux, les facultés qui forment les organes physiques et les adaptent à leurs usages particuliers ; de plus, ce sont ces mêmes facultés qui doivent régler l'exercice de toutes les fonctions de vie sensitive et végétative ¹.

2^o Les thomistes, ainsi que la plupart des autres animistes, enseignent, au contraire, que l'union de l'âme et du corps est produite *immédiatement* par l'essence ou la *substance* de l'âme ; l'âme communique au corps l'être substantiel, l'être humain végétatif et sensitif. Mais comme la matière ne peut penser, l'âme ne donne pas au corps la puissance intellectuelle, ni l'exercice de cette faculté : « Dans l'âme (rationnelle), on peut considérer l'essence et la puissance, dit S. Thomas. De par son *essence*, elle donne l'être à tel corps ; de par sa *puissance*, elle produit ses opérations propres ². »

Ainsi l'âme contient en elle les perfections de toutes les formes d'ordre inférieur, et de plus elle est douée de la raison ; c'est pourquoi elle est justement appelée le résumé de toute la création, et l'image du Dieu invisible.

II. *Solution de la question.*

193. Appréciation de l'organicisme et de la forme de corporéité. — Nous avons déjà réfuté en général dans la Cosmologie (n. 101) l'organicisme et le semi-organicisme. Il reste donc à établir spécialement contre les Scotistes la thèse suivante empruntée à S. Thomas :

THÈSE 1

« Dans l'homme, il n'y a pas d'autre forme substantielle en acte que l'âme rationnelle ; elle informe en lui non seulement l'homme, mais encore l'animal, le vivant, le corps, la substance et l'être tout entier. »

Preuve. — D'après Scot, il faudrait admettre la forme de

1. Stahl, *Aspect et but du corps*. — 2. *Contra Gent.*, L. II, c. 69.

corporéité, parce que sans elle on ne pourrait expliquer la permanence de notre corps après la mort. Mais il s'en trouve une autre explication suffisante et très bonne.

1^o Comme S. Thomas le répète souvent, les formes des éléments restent dans le composé ; non pas en acte et formellement, mais en puissance et virtuellement, c'est-à-dire prêtes à repasser à l'acte. Il y a donc autant de formes en puissance qu'il y a de cellules, de molécules et même d'atomes dans le corps humain ; mais il n'y a qu'une seule forme en acte, et c'est l'âme humaine. D'où le célèbre axiome d'Aristote : *la forme est unique en acte, et multiple en puissance* (Cosmol., n. 108). Mais comme « la corruption d'une substance en fait apparaître une autre », il arrive que l'âme se retirant, toutes ces formes singulières qu'elle avait par l'assimilation réduites en puissance, repassent de la puissance à l'acte. Et l'on peut appeler *cadavériques*, si l'on veut, ces formes ou plutôt ces multiples agrégats de formes ¹.

2^o D'autre part, puisque « dans le composé les éléments ne sont pas dépouillés entièrement, jusqu'à l'état de matière première », le corps humain doit garder quelque empreinte de l'âme, par ex., dans sa structure, ses mouvements, sa chaleur, etc. ; au moins pour un certain temps, jusqu'à ce que les formes nouvelles aient entièrement pris possession de la matière seconde du corps. C'est cette empreinte, ce cachet de la vie, laissé par l'âme dans le corps qu'elle abandonne, que les anciens appelaient matière *signée* « *materia signata*, *impressa* » et qui constitue l'état de *cadavre* ².

En voilà assez sur une opinion qui n'est pas neuve ; il est inutile que nous fassions rentrer en scène les arguments généraux qui ont déjà combattu la forme de corporéité dans les êtres vivants (Cosmol., n. 105).

194. Appréciation du vitalisme ou duodynamisme.

THÈSE II

Le vitalisme ou duodynamisme est un système faux.

Preuve. — Le duodynamisme constitue une hypothèse inutile, gratuite, dangereuse.

1. Farges, *La Vie*, 94-103, et 289-304 (Double étape de la mort). — 2. Farges, *Matière et forme*, p. 243-259.

1^o Elle est *inutile* ; l'âme humaine suffit à exercer les diverses fonctions vitales, car elle possède en elle-même la vertu des formes inférieures, et remplit leur rôle, suivant la pensée de S. Thomas : « Disons qu'il n'y a chez l'homme d'autre forme substantielle, que la seule âme intellectuelle ; cette âme renferme virtuellement et l'âme sensitive, et l'âme nutritive, et toutes les formes inférieures, et elle fait toute seule les opérations que les formes moins parfaites font dans d'autres êtres ¹. »

2^o Ce système est *gratuit*, c'est-à-dire sans fondement. De ce que la raison ne connaît pas tous les actes de nutrition et de sensibilité, on ne peut en conclure que le principe de la nutrition et de la sensibilité est différent de l'âme ; en réalité, la même âme peut produire, par des puissances multiples, des actes fort différents, et même indépendants les uns des autres ². De même, l'âme intelligente peut informer le corps et lui communiquer certaines propriétés sans le secours de l'intelligence : l'union de l'âme et du corps s'opère, en effet, non par l'intermédiaire de l'intelligence mais immédiatement, comme nous le verrons plus loin.

3^o C'est une hypothèse *dangereuse*. Le duodynamisme ruine, en effet, l'unité substantielle et personnelle dans l'homme ; en effet, les auteurs de cette opinion admettent un principe vital distinct de l'âme aussi bien que du corps ; par suite, pour eux, l'homme ne se compose pas de corps et d'âme seulement ; mais il a un double principe de vie et d'activité.

195. Si l'âme est le seul principe de vie ³. — Comment l'âme rationnelle *peut* exercer naturellement les opérations végétatives, nous l'avons dit dans la première partie (n. 39), que *de fait* elle les exerce réellement, c'est ce qu'établit la thèse suivante :

THÈSE III

Dans l'homme, la même âme est à la fois rationnelle, sensitive et végétative.

Preuve. — La thèse est fondée sur l'expérience et la raison.

A. — La preuve d'*expérience* s'appuie sur deux faits faciles

1. Sum. Theol., p. I, q. 76, a. 4. — Mgr de la Bouillerie, *L'homme*, p. 48. — 2. Sum. Theol., p. III, q. 46, a. 41, 4um. — 3. Contra Gent.. L. II, c. 69. — Kleutgen, *La phil. scol.*, t. IV, n. 823.

à constater : 1° l'unité de principe et de sujet pour les trois vies ; 2° la solidarité de leurs diverses opérations.

1. Sur le premier point, voici notre argumentation : Pour que notre thèse soit certaine, deux conditions sont nécessaires et suffisantes : a) que le principe de vie soit unique ; b) que ce principe soit l'âme. Or ces deux conditions sont réalisées, comme il résulte de l'expérience. Donc.

Reste à prouver la *mineure* : mais en réalité, chacun a conscience que c'est un seul et même principe qui produit en nous les divers actes des vies végétative, sensible et intellectuelle ; c'est le même moi, en effet, qui dit : je me nourris, je grandis, je sens, je comprends, je veux, etc. — La conscience témoigne aussi que ce principe est notre âme ; personne, en effet, parmi nous n'attribue ces actes à un principe matériel ou spirituel distinct du moi, mais au moi lui-même.

2. Sur le *second* point, on peut raisonner ainsi : Il y a une mutuelle et surprenante solidarité entre les opérations végétatives, sensibles et intellectuelles : or elle est inexplicable, si l'on admet l'identité du premier principe qui produit ces opérations. Il faut donc admettre cette identité.

La majeure et la mineure sont certaines. — La *majeure*, car, quand une opération a plus de vivacité, l'autre en a moins. Ainsi, une digestion pénible empêche la méditation et inversement ; une peine d'esprit violente cause la maladie et la mort ; non seulement la vivacité de l'imagination favorise l'intelligence ou nuit à son exercice, mais encore elle a une puissance merveilleuse sur la faculté motrice dont elle peut provoquer ou suspendre la paralysie, et sur les facultés de nutrition et de reproduction, comme la médecine l'a nettement constaté, surtout chez les hystériques. Ainsi, l'imagination peut produire des vomissements, des congestions, des ecchymoses, etc... (n. 203). — La *mineure* est sûre, car s'il y a en nous deux ou trois âmes réellement distinctes, pourquoi l'action immanente de l'une d'elles, de l'intelligence, par exemple, diminuerait-elle l'opération d'une autre âme ? Ou bien comment l'une pourrait-elle exercer son action hors de sa sphère, l'âme intellectuelle dans le domaine de l'âme végétative ? On ne le comprend plus, tandis qu'on s'explique, au

contraire, facilement la solidarité de plusieurs facultés de la même âme.

B. — Au point de vue de *la raison*, notre thèse est assez clairement établie par ce que nous avons déjà dit.

1^o L'organicisme et le vitalisme ne peuvent être admis ; nous l'avons démontré (n. 193) : il faut donc que l'animisme soit vrai, puisqu'aucune autre hypothèse n'est soutenable.

2^o L'âme intellectuelle est chez l'homme la forme substantielle ; or il n'y a dans l'homme qu'une forme. Nous avons vu, en effet, en Cosmologie (n. 57) que, dans tout être, il y a une forme substantielle unique : autrement dit, il y a autant d'êtres que de formes substantielles en acte, c'est-à-dire de principes déterminant le corps à l'être ; la forme est en effet, le principe qui parachève la matière et, pour ainsi dire, la détermine à l'être un, complet et spécifique. Par suite, il est nécessaire qu'il n'y ait qu'une forme substantielle, un seul principe vital dans l'homme : autrement, l'unité substantielle et personnelle ne saurait subsister.

196. Solution des objections contre l'animisme ¹.

Obj. 1^{re}. — Autant d'opérations différentes, autant de principes d'opérations. Or les opérations végétatives sont inconscientes, et les autres conscientes. Il y a donc chez l'homme deux âmes, l'une rationnelle qui produit les opérations conscientes, l'autre vitale qui produit les opérations inconscientes.

Rép. — A la *maj.* : autant..., autant de principes prochains, *oui* ; de principes premiers, *non*. Autrement, comme Van Helmont l'a fait pour les Archées, de même nos adversaires multiplieraient à l'excès les âmes. — A la *min.* : il y a plusieurs opérations végétatives inconscientes, *oui* ; toutes le sont, *non* ; bien plus, elles peuvent être successivement conscientes et inconscientes. — A la *conséq.* : donc il y a deux âmes, *non*, mais il n'y a qu'une âme, douée de facultés différentes, et capable par suite de produire des opérations différentes.

Inst. 1^{re}. — Dans l'homme il y a une double inclination : l'une au bien, l'autre au mal. Donc *l'homme est double* (Buffon).

Rép. — *Dist.* : il y a dualité morale en raison des objets, *oui* ; dualité physique en raison des principes, *dist. encore* : dans les facultés, *oui*, dans les substance, *non*.

Inst. II^{te}. — Il y a une *séparation* physique entre les organes de la vie et les organes des sens ; la vie végétative et sensitive sont donc distinctes.

1. Farges, *La Vie*, p. 111-144. — 2. Farges, *ouvr. cité*, 111-118. — 3. Farges, *ouvr. cité*, 118-121. — 4. Farges, *ouvr. cité*, 111-123.

Rép. — *Laissons passer l'ant.*, car s'il y a distinction, il y a aussi une admirable unité. — *Dist. la conséq.*, donc dans les organes se trouve un double genre de facultés issues du même principe radical, *oui* ; un double principe substantiel, végétatif et sensitif, *non*.

*Inst. III*¹. — Les facultés vitales seules *vieillissent* ; en outre leurs qualités ou défauts se transmettent par *hérédité*, or il n'en est pas de même de l'intelligence : donc leur principe est différent.

Rép. — *Laissons passer l'ant.* : *nions la conséq.*, toujours pour la même raison. — Nous disons : laissons passer l'ant., car, bien que l'intelligence ne vieillisse pas par elle-même, et qu'elle ne soit pas héréditaire, cependant l'expérience prouve qu'à cause de la dépendance où elle se trouve par rapport aux sens, elle peut jusqu'à un certain point vieillir extrinsèquement ou transmettre ses qualités et ses défauts.

*Inst. IV*². — C'est donc la même âme qui produit la *pensée* et la *digestion*, ce qui serait absurde.

Rép. — Assurément la même âme ne fait pas des opérations si différentes par la même faculté, ni par les mêmes procédés. Elle fait la digestion au moyen d'une faculté organique et par l'intermédiaire des forces physico-chimiques que cette faculté gouverne ; tandis que l'intellection se produit directement sans organes, et *a fortiori* sans le secours des forces chimiques. Or il n'y a rien d'absurde en cela.

*Obj. II*³. — Après la mort, les membres cessant d'être unis, il reste dans chacun d'eux quelques-opérations végétatives, par ex., des sécrétions, des contractions, la croissance des ongles et des cheveux. Or ces opérations ne procèdent pas de l'âme raisonnable. Elles y viennent donc d'un principe vital.

Rép. — *Conc. la maj. et la min.* — *Nions la conséq.* Le principe vital étant simple, après la division des membres, il ne peut ni se diviser, ni se trouver dans chaque partie séparée. Il faut donc que les opérations qui ont lieu procèdent des forces végétales qui se font jour dans chaque cellule, comme nous l'avons expliqué (n. 193 et Cosmol., n. 108, 114), ou des mouvements mécaniques, chaleur, électricité, qui persistent dans le cadavre.

§ II. — *L'identité de l'âme dans le corps.*

197. Tous les hommes ont-ils une même âme ? — Cette question vise surtout l'averroïsme, qui ne suppose pour tous les hommes qu'une seule âme intellectuelle. A vrai dire, pour Averroës, il y a deux âmes en nous. L'une, humano-sensitive, constitue l'homme dans son espèce, à la manière d'une forme substantielle, mais elle n'a pas de facultés la distinguant spécifiquement de l'animal ; aussi est-elle dite

1. Farges, *ouvr. cité*, 124-126. — 2. Farges, *ouvr. cité*, 126-132. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 300 ; Liberatori, *Comp. hum.*, n. 281.

sensitive. L'autre, l'âme humano-intellectuelle, est une intelligence unique pour tous, séparée de la matière et subsistante par elle-même, qui brille dans chaque homme, et qui, par manière d'assistance, devient comme la forme de tout le genre humain ¹.

A cette erreur se rattachent : — *a*) le panthéisme de tous les temps, qu'il soit néoplatonicien ou mystique ; — *b*) la raison impersonnelle de Cousin ; — *c*) l'opinion de Rosmini sur l'illumination de l'âme sensitive, dont nous parlerons plus loin (n. 215) ; — *d*) enfin l'ontologisme rigide, qui pense que la lumière de notre intellect n'est autre que la lumière de Dieu. Contraire à toutes ces théories sera notre

THÈSE

Autant d'hommes, autant d'âmes humaines.

Preuves. — 1^o L'expérience témoigne de trois faits : — *a*) la conscience n'est pas la même pour tous les individus ; — *b*) chacun a son intelligence, que nous faisons travailler à notre gré, et qui acquiert des idées particulières ; — *c*) chacun a sa liberté, qui peut agir ou ne pas agir. Or ces trois faits ne peuvent se concilier avec l'existence d'une âme unique qui serait la même pour tous.

2^o La raison fournit aussi diverses preuves. — *D'abord* on a prouvé que l'âme est la forme du corps, et lui communique son être ² ; or une même forme ne peut communiquer son être plusieurs fois ou à plusieurs corps à la fois, ni partant les informer.

D'ailleurs, les Averroïstes ont à choisir entre deux hypothèses : ou bien l'âme intellectuelle fait partie de l'essence humaine, ou elle lui est tout à fait extrinsèque : dans la première on aboutit au panthéisme, il n'y a qu'une seule substance, dont les individus sont des modes particuliers ; dans la seconde, l'homme ne diffère pas de l'animal, puisque sa forme est sensitive, quoique d'un degré supérieur.

Enfin, l'une et l'autre hypothèse sont la ruine de l'immortalité personnelle. Car d'une communication aussi continuelle que l'on voudra, — avec une intelligence séparée, d'après la pensée d'Averroës, ou avec l'idée de l'être, selon Rosmini, — l'âme sensitive ne peut tirer l'immortalité ; mais, pour elle, étant corruptible et mortelle, elle périt au moment de la

1. Gonzalez, *Hist. de la phil.*, t. II, p. 487. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 4.

mort, et il ne reste que l'intelligence impersonnelle : ainsi s'évanouit l'immortalité individuelle.

198. Si toutes les âmes sont entitativement égales. —

Nombre de philosophes, Descartes ¹ par ex., paraissent n'avoir soutenu que l'inégalité purement accidentelle des âmes humaines. Contrairement à leurs opinions, soutenons avec S. Thomas ², le Ferrariensis et Cajetan la thèse suivante :

THÈSE

Toutes les âmes humaines ne paraissent pas avoir le même degré d'être ou de perfection substantielle.

Preuve. — Les hommes sont plus parfaits les uns que les autres dans leur manière d'agir : mais l'inégale perfection des opérations prouve l'inégalité de perfection des puissances, et en dernière analyse des substances. Donc il faut que la substance soit inégalement parfaite chez les uns et les autres.

Or cette inégalité peut être attribuée soit à la matière, soit à la forme ; mais elle ne peut venir seulement de la matière, laquelle, comme une pure puissance, ne donne pas à l'âme ses perfections, mais plutôt les reçoit d'elle, puisque c'est l'âme qui construit les organes. Donc, c'est de l'inégale entité des âmes que doit venir surtout l'inégalité des hommes.

D'ailleurs cette inégalité entitative n'empêche pas les âmes d'être de même espèce, puisque le degré ne modifie pas l'espèce.

199. Nature et raison de l'identité de la personne humaine ³. — A. — L'identité n'est pas autre chose que la permanence de la personne humaine, toujours la même aux divers moments de son existence ; elle comporte trois éléments : identité de corps, d'âme et de subsistance : en effet, si l'identité de corps et d'âme faisait défaut, il n'y aurait point la même subsistance : et par le défaut de subsistance, la personne ne resterait plus la même. L'identité est donc quelque chose de substantiel, et non un phénomène accidentel de l'âme, comme le voulaient Locke et d'autres qui font consister la personnalité en un fait de conscience ou de mémoire.

B. — La *personnalité* est la conséquence naturelle de l'union de l'âme et du corps, et son identité dépend de la leur. — Or l'âme humaine, quant à sa substance, est simple et immuable, et par suite, constamment identique à elle-même. Mais en ce qui concerne l'identité du *corps*, la diffi-

1. *Discours de la méthode*. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 7 ; — p. III, q. 69, a. 8, ad 3. — *Quodlib.*, III, a. 8. — 3. *Franck, Dict. phil.*, art. *Identité*.

culté est des plus graves : car, d'après la science, « la matière du corps change sans cesse, et, considérée à plusieurs années d'intervalle, elle ne contient pas une des mêmes molécules ¹ ».

On a tenté beaucoup d'explications. — 1. Les uns placent dans le corps un *germe* indissoluble, impérissable, qui, malgré son incessante évolution, conserve cependant son union avec l'âme ; mais c'est là une hypothèse toute gratuite. — 2. D'autres veulent que la *permanence* de la figure ou de la forme extérieure suffise à établir l'identité personnelle : ce qui certes est insuffisant. — 3. Enfin d'autres soutiennent qu'une lente et successive transformation a pour effet, par l'apport de nouvelles particules, de ne pas changer l'*identité morale* de la substance.

Nous croyons suffisante l'identité morale du corps, pourvu qu'il s'y ajoute l'identité physique de l'âme et la permanence de son information. En effet, les corps organisés gardent leur identité, tout le temps qu'ils sont informés par le même principe de vie : or le principe de vie qui informe la matière première est l'âme : donc l'identité du corps repose sans peine sur l'identité d'information de la matière première par une même âme.

§ III. — *Le Siège de l'âme.*

200. Opinions des philosophes sur le siège de l'âme. —

Beaucoup de systèmes ont été émis à ce sujet, qui peuvent se ramener à deux opinions.

La première opinion est celle des philosophes qui, n'admettant entre l'âme et le corps qu'une union accidentelle, placent l'âme dans telle ou telle partie du corps.

C'est ainsi que, chez les *anciens*, Platon plaçait l'âme rationnelle dans la tête, comme le pilote dans les parties les plus élevées du navire ; les stoïciens la plaçaient dans le cœur ; Homère dans le sang ; Epicure dans la poitrine ou dans le cœur comme dans une cuirasse.

De même, chez les *modernes*, Descartes voulait que le siège de l'âme se trouvât « dans la glande pinéale », parce que « ce petit cône n'est pas double comme les autres parties, qu'il se trouve au milieu du cerveau, et qu'il vibre facilement » ; — d'autres ont placé l'âme dans le corps calleux (Lapeyronie) ; — ou dans la moelle allongée (Larry) : — ou encore dans d'autres parties du cerveau. Pour la plupart, cependant, avec Malebranche, l'âme occupe tout le cerveau.

La deuxième opinion est celle d'Aristote, pour qui l'âme est tout entière dans tout le corps, et dans chacune de ses par-

1. Ch. Bonnet, *Essai analytique de palingénésie sociale.*

ties, et c'est cette opinion que presque tous les Saints Pères, les Docteurs de l'Eglise et les scolastiques ont défendue, et que formulait ainsi S. Augustin : « L'âme, dans n'importe quel corps, est tout entière dans le tout, et tout entière dans chaque partie ¹. » — Des physiologistes récents en assez grand nombre, et la plupart des philosophes ont soutenu la même opinion, bien que quelques-uns d'entre eux, n'admettant pas l'union substantielle, en rendissent plus difficilement raison ; ainsi Leibnitz veut que l'âme soit dans tout le corps en raison de l'harmonie réciproque de ses parties, et Rosmini admet qu'il y a dans tout le corps des traces de l'âme, parce que l'âme opère partout.

201. Quel est le siège de l'âme dans le corps ?

THÈSE

L'âme est tout entière dans tout le corps à la fois, et dans n'importe quelle partie, mais elle y est d'une totalité de substance, non d'une totalité de facultés.

I. — L'âme, par *sa substance*, est toute dans tout le corps, car, nous l'avons vu, l'âme rationnelle est, de par sa substance, la forme et le principe vital du corps : aussi, doit-elle être là où elle informe et vivifie le corps ; mais elle joue ce rôle dans toutes les parties du corps ; il faut donc nécessairement que l'âme, quant à sa substance, soit toute à la fois dans tout le corps humain.

II. — L'âme est *tout entière dans n'importe quelle partie du corps* ; en effet, étant une substance simple et indivisible, elle n'a pas une extension locale, ni des parties extérieures les unes aux autres : d'où il suit qu'elle ne peut être que toute à la fois là où elle est, c.-à-d., dans chacune des parties du corps.

III. — L'âme, en ce qui concerne ses *facultés*, n'est pas toute dans tout le corps. En effet, les facultés sont des formes accidentelles, distinctes de la substance (n. 106), et plusieurs sont aptes à informer certains organes : celles-ci sont donc dans les parties du corps qu'elles complètent, c'est-à-dire « dans les divers organes, dont elles sont appelées les actes propres, comme la vue l'est de l'œil, l'ouïe de l'oreille et ainsi des autres ² ».

1. Voir aussi S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. I, ch. XV. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 8. — 2. *Contra Gent.*, L. II, c. 72.

Nous parlons des facultés « organiques » ; les facultés *spirituelles*, en effet, ne sont dans aucune partie du corps. Elles n'informent ni ne complètent le corps, mais elles le dépassent et ne communiquent avec lui qu'extrinséquement.

C'est donc parce qu'elle exerce d'une manière spéciale les fonctions vitales dans certaines parties du corps, que l'âme paraît être plus spécialement dans le cerveau et dans le cœur, où se trouvent les principaux organes de la vie sensitive et de la vie végétative : c'est là ce qui a donné lieu à plusieurs philosophes de dire que l'âme était dans telle partie du corps à l'exclusion des autres ¹. Mais c'est à tort, comme le montre l'exemple de Dieu lui-même, qui, bien qu'immense, manifeste pourtant d'une manière spéciale sa bonté, sa justice, sa sainteté en certains lieux, par ex., dans le ciel, dans les temples, dans l'âme des justes.

202. Objections à propos du siège de l'âme. — Deux remarques préliminaires : 1^o Il y a un double mode de présence, la présence locale ou circonscriptive et la présence virtuelle (Ontol., n. 140) ; 2^o aucune partie du cerveau ou du corps n'est entièrement inétendue : le point mathématique, en effet, est une pure abstraction de l'esprit (Cosmol., n. 75). — Ceci posé, les objections vont se résoudre aisément.

Obj. I. — L'âme est simple, or un être simple ne peut occuper un espace étendu ; donc l'âme n'occupe pas tout le corps.

Rép. — *Conc. la maj.* — *Pour la min.* a) *Rétorquons* l'argument : donc l'âme ne peut occuper le cerveau ou n'importe quelle glande. Toute partie du corps, en effet, étant étendue, la difficulté n'est pas plus grande d'occuper tout le corps que d'occuper une seule de ses parties. — b) *Dist. la min.* : elle ne peut occuper une surface étendue d'une manière circonscriptive, *oui* ; d'une manière virtuelle, *non* ; c'est, en effet, par son pouvoir d'opération qu'elle se rend présente en un lieu, et alors elle y est à la manière des esprits.

Obj. II. — L'âme occupe le même lieu que le corps ; or le lieu du corps s'étend, s'augmente, diminue, change en partie ou en totalité ; donc l'âme aussi s'étend, augmente, diminue et change de place.

Rép. — *Dist. la maj.* : cela lui arrive par accident, et en raison de la matière qu'elle informe, *oui* ; par elle-même, *non*. — *Conc. la min., dist. la cons.* Donc l'âme s'étend... par accident et en raison du corps sur lequel exerce son action, *oui* ; par elle-même, *non*. C'est ainsi que Dieu ne s'étend pas non plus, bien qu'étant donnée la création, il exerce son action, là où elle ne s'exerçait pas auparavant.

1. S. Thom., *Ibid.*

§ IV. — *L'influence mutuelle du corps et de l'âme.*203. Existence et nature de cette influence mutuelle ¹.

I. — Cette mutuelle influence entre le corps et l'âme ne saurait être mise en doute. Les faits pullulent :

1^o Les opérations végétatives ont un contre-coup sur les sens et l'intellect ; ainsi certaines boissons excitent l'imagination ; une digestion pénible entrave la pensée ; l'application à l'étude retarde la digestion, l'assimilation et les sécrétions, etc. ;

2^o De même, l'intellect dépend des sens, comme on le voit chez les enfants et les vieillards ; les sens dépendent de l'intellect, comme on le voit chez les distraits et les extatiques ; surtout dans les maladies nerveuses et l'ivresse.

3^o En outre, la volonté régit les autres puissances humaines, mais elle en dépend elle-même, comme le démontrent beaucoup de faits, par ex., les hystériques sont gouvernés par leur propre sensibilité, ou par une volonté étrangère ; il y a des cas d'aboulie ou d'impulsion, dans lesquels la volonté ne peut sortir de l'inertie et de la torpeur, pour se décider, ou bien est poussée à l'action comme par un mécanisme ².

4^o Enfin, le corps et l'âme influent l'un sur l'autre, par exemple, la joie, la tristesse engendrent diverses maladies, la paralysie ou même la mort ; la lésion des organes cause la démence, etc (n. 193).

II. — La *nature* de cette mutuelle influence est une conséquence de l'union substantielle du corps et de l'âme ; elle n'est pas la cause, mais l'effet de cette union. En voici une triple raison :

1^o L'âme est unie au corps et en est la forme substantielle ; or la forme communique à la matière son être et ses facultés ; et la matière, de son côté, concourt par ses dispositions à la formation d'un seul tout avec la forme à laquelle elle est jointe. La causalité de l'âme sur le corps est donc *formelle*, et celle du corps sur l'âme est *matérielle* (Ontol., n. 170).

2^o En outre, l'âme rationnelle est l'unique principe de tou-

1. Al. Bain, *L'esprit et le corps*, ch. II. — Mosso, *La peur* ; — Mercier, *Psych.*, n. 189. — surtout Duhois, *Les Psycho-névroses et leur traitement moral*, an. 1904. — E. de Feuchsterleben, *Hygiène de l'âme*. — Poucel, *Essai de psychologie tempérée* (Études relig., nov. et déc. 1902). — 2. Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 112. — Mercier, *Psych.*, p. 385-393.

tes les fonctions vitales. Il s'en suit que l'opération de l'une, si elle est intense, en empêche une autre à peu près comme dans un réservoir qui distribue ses eaux par plusieurs conduits : si l'eau s'échappe plus abondante par l'un d'eux, il faut qu'elle coule moins fort par un autre.

3^o *Enfin*, c'est souvent au gré de la volonté que l'âme meut activement les facultés inférieures, de même que celles-ci meuvent l'intellect par des images : d'où il suit que cette double influence acquiert par là une nouvelle puissance, qui s'étend à la vie végétative, sensitive et intellectuelle.

Après cet exposé général, il nous reste à traiter de quelques *faits* particuliers et de quelques *théories*, qui se rattachent à cette influence mutuelle de l'âme et du corps.

I. Quelques phénomènes d'influence mutuelle ¹.

Ces phénomènes sont très nombreux : ce sont tout d'abord le *sommeil*, le *rêve*, le *somnambulisme*, l'*hypnose*, l'*hallucination*, la *folie* et la *mort*.

204. La veille et le sommeil. — La vie présente se passe dans l'alternance de la veille et du sommeil.

A. — La *veille* est l'état normal de l'homme ; elle se distingue de trois manières du sommeil. Durant la veille toutes les facultés s'exercent ou peuvent s'exercer *à la fois*. Elles le font d'une manière *normale* et sous *la direction* de la volonté. De cette sorte aucune n'est déprimée, aucune n'est surexcitée : il y a équilibre et contrôle mutuel des facultés.

B. — Nous connaissons tous les phénomènes surprenants du *sommeil* ; cependant rien de plus difficile que d'en faire la théorie ².

1^o Parmi les *phénomènes* du sommeil, les uns se produisent dans le passage de la veille au sommeil : « D'abord ce sont des baillements, puis le clignotement des paupières, une sorte de lassitude générale ; la tête chancelle, les muscles se relâchent, l'attention aux objets extérieurs cesse, la sensation de ce qui se passe au dehors s'efface ³. » Cependant tous les sens externes et internes ne se ferment pas à la fois, mais seulement l'un après l'autre, en commençant par la conscience ou sens commun, comme des expériences le prouvent ⁴. — D'autres phénomènes

1. Alibert, *Psychologie*, p. 225-226. — Mercier, *Psychologie*, p. 370-378. — 2. S. Thom., *Opusc. De Somno et Vigilia*. — 3. D. Frédault, *Traité d'anthropologie*. —

4. Farges, *Le Cerveau*, p. 54.

se rapportent au temps du sommeil proprement dit ; tels sont les rêves, les visions, les cauchemars, le somnambulisme, l'hypnotisme ¹. — Enfin d'autres phénomènes arrivent au moment du réveil : « On se remue, enfin les yeux s'ouvrent, on se sent maître de soi, on s'étend, on baille, les idées reviennent, une préoccupation vous attache, on revient à la vie, on vit ². »

2^o Voici, semble-t-il, les quatre *causes* du sommeil :

a) Le sommeil se *trouve* chez presque tout animal, mais chez l'animal seulement. Il est, en effet, comme le repos et l'immobilité des sens ; c'est donc chez les êtres sensitifs, et non dans les plantes, qu'il doit se trouver, et tout d'abord dans le sens central ou conscience sensible, puisque c'est là que toutes les impressions sont recueillies ³.

b) Selon une opinion assez probable, la cause *formelle* et déterminante du sommeil est « la fatigue », qui se produit dans l'organisme et dans les puissances de la vie végétative : à cause de cette fatigue, l'activité et le mouvement des facultés, puis la chaleur du corps décroissent peu à peu, et le sommeil succède à la veille.

c) La cause *efficiente* du sommeil paraît être l'arrêt du fluide nerveux : celui-ci parcourait tout le corps durant la veille, et servirait à produire les divers mouvements de la vie végétative ; mais dans la fatigue, il serait résorbé par le cerveau, et se retirerait en lui comme en sa source ⁴.

d) Quant à la *fin* ou à l'influence du sommeil, voici ce qui paraît certain. En ce qui concerne le corps, le sommeil refait l'organisme physique et répare les forces épuisées ; cette restauration, d'après les physiologistes, consiste en ce que le fluide nerveux, dépensé dans la veille, est abondamment réparé, et l'assimilation nutritive accélérée ⁵. En ce qui concerne l'âme, le sommeil la repose jusqu'à un certain point ; mais il empêche le libre exercice de la volonté et des autres facultés, c'est un fait d'expérience. Aussi, les actes accomplis durant le sommeil sont-ils souvent incohérents ; il s'ensuit que, moralement, ils ne sont ni bons ni mauvais.

205. Le rêve, le somnambulisme. — A. — *Le rêve est une*

1. Haller, Barthez, Dumas, Landry, Fick, Lhomme. — 2. Frédault, *ouvr. cit.* — Xavier de Maistre, *Voyage autour de ma chambre*. — 3. S. Thomas, *De Somno et Vigil.* leq. 3. — 4. Frédault, *ouvr. cit.*, p. 709. — 5. Farges, *Le Cerveau*, p. 49.

combinaison involontaire d'images ou d'idées, qui s'éveillent pour diverses causes durant le sommeil et présentent l'apparence de la réalité. — 1° C'est une *combinaison* d'images ou d'idées qui sont conservées dans l'esprit, mais surtout d'images sensibles ; aussi le sujet du rêve est-il l'imagination ; voilà pourquoi les bêtes aussi rêvent. — 2° C'est une *combinaison involontaire* : tous les raisonnements, en effet, qui sont alors formulés, ou toutes les passions qui sont excitées, le sont, non pas sous l'empire de la volonté, mais d'une manière désordonnée. — 3° Parmi les *causes* du rêve, les unes sont intérieures, telles sont les dispositions corporelles, les préoccupations, une opération commencée dans la veille et se poursuivant dans le sommeil ; les autres sont extérieures, ce sont quelquefois Dieu, les esprits bons et mauvais, les suggestions étrangères, etc.

4° Enfin ces sortes d'images présentent l'apparence de la *réalité*, car durant le sommeil des sens externes et internes, surtout du sens commun, le rêveur est incapable de distinguer entre les images, produits de l'imagination, et les perceptions extérieures. Il arrive aussi qu'elles présentent l'apparence de choses à venir, semblables à des prophéties, comme le prouvent les songes les plus célèbres : ceux de Jacob, d'Athalie, de Pharaon, d'Alexandre, de César, de Brutus, etc.

B. — *Le somnambulisme est un rêve partiel, dans lequel le dormeur exerce certaines facultés extérieures, sans qu'à son réveil il garde de leur exercice aucune conscience.* — « Le valet de Gassendi se lève, dresse la table, met le couvert, fait en un mot tous les préparatifs d'un repas ; ou saisit une lampe, accompagne jusqu'au fond de l'appartement des visiteurs imaginaires, ou précède avec un torchon un carrosse invisible ¹. » Aussi le somnambule est-il comme à demi-éveillé, car il se sert de certaines de ses facultés internes et externes, mais d'une manière incomplète, et surtout en vue d'un objet unique et déterminé ; voilà pourquoi les sens, tandis qu'ils sont doués d'hyperesthésie, c'est à-dire d'une très grande perspicacité, relativement à l'objet du rêve, sont relativement à tous les autres objets frappés d'anesthésie ou d'insensibilité.

206. L'hypnose ¹. — A. — L'hypnose peut se définir : une

1. Alb. Lemoine, *Le Sommeil*. — 2. Ch. Beaunis, *Le somnambulisme provoqué*. — E. Mérieux, *Le Merveilleux et la science*, — Joly, *De l'imagination*, — *La controverse*,

espèce de somnambulisme, provoqué par des procédés artificiels, et surtout *caractérisé par la passivité absolue du sujet aux ordres ou aux suggestions de l'hypnotiseur*.

B. — *Procédés*. Les uns sont *physiques* : passes des mains, fixation d'un point lumineux, etc. Les autres sont *psychiques*, tels que la suggestion ou commandement qui impose une idée.

C. — *Sujets*. Les plus propres à l'hypnose sont les sujets nerveux et les caractères faibles, les enfants, les femmes, et surtout les hystériques et déséquilibrées. Un sujet viril et énergique peut résister à la fascination, au moins à son début.

D. — *Effets ordinaires*. Le ressort de la volonté semble brisé et incapable de réagir contre les images ou idées fixes qu'on lui suggère et qui envahissent toutes les facultés : les sens externes, où elles produisent de véritables hallucinations ; les organes locomoteurs qui tendent à la réalisation de l'idée ; jusqu'aux organes de la vie végétative où ils produisent les troubles les plus étranges. On peut suggérer des vols, des assassinats, même pour des dates éloignées et fixes ; des hallucinations visuelles, auditives, tactiles, etc... ; des anesthésies, des paralysies, des douleurs, des blessures, des ecchymoses... et puis les faire disparaître par une suggestion contraire.

E. — *Effets extraordinaires*. Suggestion mentale à de grandes distances, divinations, visions, don de langues inconcues, etc... Mais la ventilation par la critique de tous ces faits suspects est à peine commencée.

F. — *Dangers*. Inutile de dire ici combien de telles pratiques sont périlleuses et condamnables, au nom de la morale individuelle et sociale, alors même qu'on les restreindrait aux effets d'ordre naturel. Au point de vue thérapeutique, on a constaté cependant, dans des cas assez rares, de bons effets qui ne permettent pas de les proscrire absolument.

207. *L'hallucination et la folie*. — A. — *L'hallucination est un état de veille, dans lequel les images cérébrales, retentissant jusque dans les organes des cinq sens externes, y produisent une contrefaçon de la perception externe*. Ainsi, la rétine au lieu de recevoir les images du dehors, projette au dehors

physiquement ses propres images. L'œil, en effet, est un double instrument de réception ou de projection. Mais ces deux fonctions, régies par des lois d'optique diamétralement opposées sont faciles à distinguer. Le contraste est même si frappant, que l'halluciné, s'il garde son sang-froid et son bon sens, ne se laisse nullement tromper par ces images transparentes et flottantes comme de légers nuages, au travers desquels il distingue les vrais objets de la perception normale, et qu'il projette à son gré sur un écran, dans toutes les directions ¹. — Une hallucination des sens, que la raison ne vient pas à corriger, est un délire passager et peut conduire à la folie.

B. — *Par folie on entend cet état de veille, dans lequel l'esprit est dépourvu du libre usage de la raison* ². — 1° C'est un état *habituel*, en quoi il se distingue du délire, qui cesse, quand cesse la fièvre ou la crise nerveuse. — 2° C'est un état de la *raison*, non de la *volonté* ; ainsi les nihilistes, les suicidés ne sauraient, par le fait même, être appelés des fous. — 3° C'est un état qui affecte l'*usage* de la raison ; dans la folie, en effet, ce n'est pas la faculté intellectuelle elle-même qui est atteinte. — 4° Enfin cet état affecte le *libre* usage plutôt que l'usage logique de la raison ; on n'appelle pas du nom de fou, en effet, quelqu'un qui raisonne mal, ou déraisonne, mais celui qui est à tel point l'esclave de ses impressions, que sa raison n'est pas « maîtresse d'elle-même » ; par ex., sans aucune réflexion, elle prend le passé pour le présent, l'imaginaire pour le réel : « c'est le rêve d'un homme éveillé. »

Il y a de très nombreuses espèces de folie : l'une est appelée *idiotie*, et provient d'un vice congénital ; une autre est ordinairement désignée sous le nom de *démence*, elle arrive soit à la suite d'une maladie, soit à cause de certains excès. La folie se divise aussi en *manie* ou délire général, et en *monomanie*, qui est limitée à tel ou tel objet spécial.

C. — La *cause* prochaine de la folie est la lésion ou la perturbation des organes. La raison, en effet, bien qu'elle soit en elle-même indépendante de la matière, a besoin des sens dans la vie présente, pour qu'elle puisse atteindre son objet ; par suite, la lésion des organes amène le trouble des sens et les

1. Farges, *L'objectivité*, p. 229-236 ; *Le Cerveau*, p. 176. — 2. Farges, *Le Cerveau*, p. 158 et suiv.

empêche de jouir dans leur exercice de la libre direction de l'intelligence. — La cause éloignée de la folie peut être aussi *physique*, comme les maladies, les accidents et autres causes semblables ; mais souvent elle est *morale* : c'est ainsi qu'une très vive douleur, les passions du cœur, la paresse, l'intempérance et toutes les peines amènent les troubles dans l'organisme physique et engendrent le délire et la folie.

208. La vie et la mort. — A. — L'âme est le principe non seulement de la vie rationnelle, mais encore des vies sensitive et végétative. Toutefois le corps a une grande influence sur les *phases* et les évolutions de la vie.

Les *âges* de la vie sont divisés par les modernes en quatre principaux, savoir : l'*enfance*, l'*adolescence*, la *maturité* et la *vieillesse*.

Dans la première enfance, c'est-à-dire jusqu'à la septième ou huitième année, la vie végétative et la vie sensitive apparaissent par degrés, tandis que se développent les organes physiques ; dans la seconde enfance jusqu'à l'âge de treize ou quatorze ans la taille grandit, les forces physiques augmentent, et l'enfant parvient à l'usage complet de la raison. — Dans la première adolescence ou puberté, jusqu'à la vingtième ou la vingt et unième année, et dans l'adolescence virile, jusqu'à la trente-deuxième ou la trente-troisième année, le corps atteint son développement naturel. — Dans la maturité, jusqu'à soixante ou soixante-cinq ans, l'homme possède la perfection physique et morale qu'il doit atteindre. — Dans la vieillesse ses forces décroissent et il penche de plus en plus vers la mort : « Temps de tristesse et de défaillance suprême, où Dieu seul peut être une dernière espérance et une dernière consolation ¹. » — « Le terme de la vie humaine est de 90 à 100 ans. Cependant on a vu dans ce siècle des vieillards de 120, 150 et même 185 ans ². »

B. — La *mort* survient enfin, et fait cesser l'union de l'âme et du corps, aussi la définit-on d'ordinaire : la dissolution du composé humain. « Les théologiens définissent la mort d'une manière aussi simple que sublime : la mort est la séparation de l'âme et du corps ³. » Alors l'âme retourne à Dieu de qui elle est sortie ; quant au corps il tombe bientôt en pourriture (Cosmol., n. 114) ; mais ses divers éléments ne doivent pas être annihilés, ils se conservent dans la nature.

Il faut prendre garde de confondre la mort avec la *léthargie* ; celle-ci, en effet, est un sommeil profond, que l'on a vu durer deux, trois, jusqu'à quinze jours et plus encore ⁴. — Aussi les physiologistes énumèrent-ils

1. Frédault, *ouvr. cité*, p. 777-778. — 2. Tourtelle, *Traité d'hygiène*, ch. IV. —

3. Abbé Pioger, *La vie après la mort*, ch. II. — 4. *Science catholique*, an. 1887, p. 508.

douze signes de la mort, dont le dernier seul est absolument certain : « 1^o l'arrêt de la respiration ; 2^o l'arrêt de la circulation ; 3^o la rigidité cadavérique ; 4^o l'absence de contractilité musculaire ou galvanisme ; 5^o la formation d'une tache sur la cornée ; 6^o le défaut de redressement de la mâchoire inférieure abaissée avec force ; 7^o la perte de transparence de la main ; 8^o l'obscurcissement des yeux ; 9^o la vacuité des carotides ; 10^o le défaut de crépitation vitale ; 11^o le manque de vésicule après les brûlures ; 12^o enfin la putréfaction ¹. »

II. Quelques théories à propos de l'influence mutuelle de l'âme et du corps.

Nous en passerons seulement trois en revue : la *physiognomonie*, la *phrénologie* et la *théorie des tempéraments*.

209. La physiognomonie ². — A. — Selon ses défenseurs, *la relation de l'âme et du corps est telle, que, d'après la conformation du corps, grâce à la science de la physiognomonie, on peut connaître les dispositions et les habitudes de l'âme.*

Cette science autrefois cultivée par Empédocle, Platon, Aristote, et aussi Galien et Albert le Grand, a été renouvelée par les modernes. D'après le célèbre *Lavater*, la beauté intérieure de l'âme est parfaitement proportionnée à la beauté extérieure. D'après *Camper*, plus l'angle facial est grand, plus grand est l'esprit ; voilà pourquoi chez le singe il a 58°, chez les nègres 70°, chez les Chinois 85° et chez les Européens 90°. D'après d'autres, on ne peut apprécier les races qu'en tenant aussi compte de la largeur du front et de tous ses caractères.

B. — La physiognomonie est en partie vraie ; car dans le corps, surtout dans le visage, dans les yeux, la bouche, l'ensemble de la physionomie, nous avons comme la trace et l'image de l'âme : à cela rien d'étonnant, après ce que nous avons dit de leurs mutuelles influences. C'est l'âme qui façonne le corps et lui imprime la marque de ses habitudes bonnes ou vicieuses. — On mériterait cependant d'être taxé de singularité et de témérité, si toujours et en tous cas on prétendait juger des vertus et des vices d'après les signes extérieurs. L'âme, en effet, si unie qu'elle soit au corps et si dépendante de lui, reste libre pourtant de contracter de nouvelles habitudes. Voilà pourquoi, en pratique, il y a tant d'exceptions aux règles indiquées par les physiognomonistes, d'après l'axiome : « ne vous fiez pas aux apparences ».

1. Frédault, *ouvr. cité*, p. 814. — 2. Ledos, *Physiognomie humaine*.

210. La phrénologie ¹. — A. — La phrénologie, soutenue avec acharnement par le D^r Gall et ses disciples, Spurzheim et Dumoutier, est une *hypothèse d'après laquelle toutes les dispositions de l'âme ont un siège spécial dans les circonvolutions du cerveau et les bosses du crâne*.

Gall énumère 27 sièges ou organes de ce genre ; ses disciples ont cru en avoir découvert 35, 37 et même 42 ; ainsi, par exemple, ils ont placé au front le siège du génie métaphysique, au sommet de la tête l'organe du sens religieux, et ainsi des autres. Le développement de ces prééminences amène le développement des facultés de l'âme correspondantes ; aussi pouvons-nous connaître les dispositions intérieures d'un homme par la seule inspection de sa tête.

B. — Mais la phrénologie n'est prouvée d'aucune manière :

1^o Elle est en *contradiction avec l'expérience* ; assez souvent, en effet, on trouve des hommes adonnés à la vanité, au vol, au mensonge, sans avoir pourtant les bosses de la vanité, du vol ou du mensonge. On a trouvé, au contraire, des bosses sans la faculté correspondante, comme par exemple celle de la philosophie dans des crânes de moutons, et celle de la sottise dans le crâne du célèbre Laplace.

2^o Elle aboutit facilement au *matérialisme* ; car, d'après les partisans de ce système, les circonvolutions cérébrales ne doivent pas seulement être regardées comme les organes, mais comme les causes des dispositions de l'âme.

3^o Aussi le système de Gall est-il aujourd'hui tombé dans le plus complet discrédit auprès des savants ². Et les rares physiologistes qui en soutiennent encore le principe général ne peuvent s'entendre sur le nombre, la nature et le siège de ces organes.

211. La théorie des tempéraments ³. — A. — On appelle tempérament *la disposition générale et dominante d'un organisme physique*.

Les anciens, après Hippocrate, divisaient les tempéraments en quatre principaux, à savoir le tempérament sanguin, pituitaire, mélancolique et bilieux. — Beaucoup, avec Galien et Stahl, même parmi les modernes, divisent les tempéraments en sanguin, lymphatique, mélancolique et bilieux ; auxquels certains ajoutent le tempérament athlé-

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 181 et suiv. — 2. Récamier, *Lettre sur la phrénologie*. — 3. Hippocrate, *De natura hominis*. — Galien, *De temperamentis*. — Stahl, *Vraie théorie médicale*. — F. Frédaull, *Traité d'anthropologie*. — D^r Auzoux, *Leçons d'anatomie et de physiologie*. — Jean Huarle, *Examen de Ingenios*.

tique. — C'est cette division qu'admettent, en changeant les noms, Frédault et bon nombre de modernes : « Nous avons le tempérament artériel (sanguin) ; le tempérament veineux (biliaire) ; le tempérament de la veine-porte (atrabilaire) ; le tempérament lymphatique ¹. » Ils composent tous les tempéraments mixtes.

B. — Sur la théorie des tempéraments il faut faire deux remarques.

1^o *L'influence* du tempérament ne peut être mise en doute ; car les dispositions de l'âme dépendent des dispositions physiques, au moins dans une certaine mesure, l'expérience le prouve. Gardons-nous cependant, comme les matérialistes, de faire une part trop grande au tempérament, surtout dans tout ce qui touche à la moralité.

2^o La connaissance du tempérament de chacun est aussi *difficile* à acquérir qu'elle est utile : « veut-on être sérieusement fort en physiologie ? Il faut avoir fait ce travail cent fois, et être prêt à le recommencer et l'achever en un instant à propos de tout individu qui se présente à votre observation, afin de trouver en lui ce qu'on appelle son *idiosyncrasie*, c'est-à-dire son tempérament particulier ². »

CHAPITRE TROISIÈME

L'ORIGINE DE L'HOMME.

Après avoir établi la constitution intrinsèque de l'homme, il faut chercher d'où lui viennent, soit l'âme, soit le composé humain. Ce chapitre troisième se divise donc de lui-même en deux articles : le 1^{er} sur *la Création* de l'âme, le 2^e sur *l'Origine* de l'homme.

ARTICLE I.

La Création de l'âme.

212. On pose la question de la création de l'âme. —

A. — *Sens.* — Deux problèmes se rattachent à l'origine de l'âme, à savoir : de quelle manière l'âme doit-elle venir à l'existence ? à quel moment s'unit-elle au corps ? Le second sera résolu plus loin (n. 221). Il ne s'agit donc ici que de la création même de l'âme, ou de la manière dont elle commence d'exister. Or les scolastiques enseignent avec la tradition catholique :

1^o Que dès le commencement, « le monde, et tout ce qu'il

1. *Traité d'anthr.* — 2. F. Frédault, *ouvr. cité*, p. 586.

contient d'êtres *spirituels* et *matériels*, ont été, quant à leur substance, tirés du néant par Dieu ».

2^o Depuis la création, chacune des formes matérielles existe donc dans la matière, soit en acte, soit en puissance. D'où il suit que lorsqu'un animal ou une plante sont produits, il n'y a pas une nouvelle création, mais seulement une évolution des formes de la puissance à l'acte.

3^o Il n'en va pas ainsi des formes spirituelles ; l'âme humaine ne pouvant tirer son origine que *d'une création immédiate de Dieu*, il faut que toute la substance de chaque âme humaine soit immédiatement créée par Dieu à chaque naissance, comme elle le fut pour le premier homme.

B. — *Solution*. — Cette opinion, qui porte le nom de *créatianisme*, peut se formuler ainsi : *L'âme humaine tire son origine d'une création immédiate de Dieu*.

D'une création immédiate, disons-nous, s'appliquant à toutes les âmes humaines et à chacune d'elles en particulier : quant au corps, ce n'est que médiatement qu'il est produit par Dieu, grâce au concours des parents qui le tirent d'une matière préexistante.

C. — *Division*. — Notre proposition se prouve par deux méthodes : la première procède en démontrant la *fausseté* de toute hypothèse différente, la seconde démontre directement la *vérité* du créatianisme. Ce sera le sujet de deux paragraphes.

§ I. — *Les Erreurs relatives à l'origine de l'âme*.

213. Preuve indirecte du créatianisme. — Si l'âme humaine ne tire pas son origine de la création immédiate de Dieu, ou bien elle existe par elle-même, ou bien elle se tire de la substance divine, ou bien elle vient des parents, soit par génération, soit autrement ; mais aucune de ces trois hypothèses n'est admissible. Donc le créatianisme s'impose. Voici, avec leurs preuves les diverses parties de notre proposition :

THÈSE I

L'âme humaine n'existe pas par elle-même, ou de toute éternité.

Certains philosophes ont cru que l'âme existe par elle-même. Elle ne commencerait donc pas avec le corps, et ne serait pas douée seulement d'immortalité, mais d'une véritable éternité. Ainsi Averroès, interprétant

trop littéralement un passage où Aristote donne à l'âme l'épithète d'éternelle, a soutenu qu'elle existait réellement de toute éternité ¹.

Preuve. — Voici trois raisons de rejeter cette opinion.

1^o Elle contredit l'*expérience*, car nous avons conscience de n'avoir pas toujours existé, et nous nous souvenons de nos premiers débuts dans l'existence. Bien plus, nous avons conscience de ne pas exister par notre propre vertu, et nous sentons clairement notre contingence.

2^o Elle contredit ouvertement la *raison* ; car si l'âme est contingente et finie, elle n'a pas l'existence de par sa nature de toute éternité ; autrement elle serait Dieu même ².

3^o Du reste, le *consentement des philosophes* et celui de tous les peuples a été constant et universel dans l'affirmation de la non-éternité de l'âme, et de son commencement avec le corps.

THÈSE II

214. *L'âme n'est pas une émanation de la substance divine.*

Beaucoup de philosophes anciens (Pythagore, les Stoïciens, les Néoplatoniciens, les Manichéens, ainsi que la plupart des Panthéistes) ont soutenu que l'âme était une *parcelle* de l'essence divine, ou une *émanation* de la substance de Dieu, ou enfin un *développement* de l'Être infini. Ces doctrines portent le nom d'*émanatisme*.

Preuve. — L'*émanatisme* est évidemment en contradiction :

1^o Avec la *raison*, puisque la substance de Dieu, étant simple, ne peut être divisée ; étant immuable, n'est pas susceptible de changement ; étant parfaite et infinie, ne peut se développer en des modes imparfaits, contingents ou finis. Ces données de l'émanatisme sont donc fausses.

« La substance divine, dit S. Thomas, étant absolument *indivisible*, il ne peut y en avoir dans l'âme aucune partie, sans qu'elle y soit tout entière ³. » Et encore : « Dans l'âme, il est clair qu'il y a des changements incessants en science et en vertu. Mais Dieu est tout à fait immuable et par lui-même et par accident. L'âme ne peut donc appartenir à la substance divine ⁴. »

2^o Avec la *conscience*. S. Augustin développe ainsi cet argument : « L'âme n'est pas une partie de la divinité. S'il en était ainsi, elle ne pourrait ni déchoir ni se perfectionner ; elle ne pourrait commencer à rien posséder qu'elle ne le pos-

1. *Contra Gent.*, L. II, c. 83. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 90, a. 1. — 3. *Contra Gent.*, L. II, c. 85. — 4. *Ibid.*

sédât déjà, ni cesser d'avoir ce qu'elle aurait, en tout ce qui concerne ses affections. Or il en va autrement, pas n'est besoin pour le prouver d'un témoignage étranger : il suffit d'interroger sa conscience pour le reconnaître. »

THÈSE III

215. *L'âme humaine ne peut être transmise par les parents.*

Les philosophes que combat notre thèse peuvent être rangés en quatre groupes. — Les uns (c'est-à-dire Apollinaire et plus probablement Tertullien, suivis par certains modernes) admettent que l'âme vient des parents par un germe *matériel*. — D'autres, au témoignage de S. Augustin, disaient que cette génération se produisait par l'intermédiaire d'une sorte de germe *spirituel*. — Frohschammer tint pour la *création ex nihilo* de l'âme par les parents. — Rosmini enfin, renouvelant une erreur antique¹, enseigna que l'âme sensitive venait des parents, et qu'ensuite elle se transformait en une âme *intellectuelle*, par une illumination divine qui lui manifesterait l'idée d'être². — Le nom commun à ces diverses opinions est celui de *Traducianisme*.

Or : 1. L'âme humaine ne peut venir des parents par l'intermédiaire *d'un germe matériel* ; tout ce qui vient de la matière, en effet, ou bien est matériel, ou bien dépend de la matière ; mais l'âme humaine, nous l'avons vu, est douée non seulement de simplicité, mais encore de spiritualité (n. 168).

2. L'âme humaine ne peut sortir de l'âme des parents par *une génération spirituelle* ; en effet, ce germe immatériel, qui serait l'agent de la génération, supposerait la divisibilité de l'âme ; mais une telle division est contraire à la raison, parce qu'une substance simple ne saurait être divisée.

3. Que l'âme ne soit pas produite par les parents *par une création ex nihilo*, c'est de toute évidence. — *En effet*, la création n'est proportionnée qu'à Dieu seul, et c'est justement qu'on la regarde comme un acte propre à l'Être tout puissant (Théod., n. 111). — *D'ailleurs*, qui a conscience d'être doué de cette vertu souveraine et créatrice, capable de faire sortir une substance du néant³ ? Qu'elle est donc belle la parole de la mère des Macchabées à ses enfants : « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mon sein, ce n'est certes pas moi qui vous ai donné votre esprit, votre âme ! »

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 113, a. 2, ad 2. — 2. *Psychologie*, lib. IV, ch. 23. *Dell'origine dell'anima intelletiva*. — 3. *Contra Gent.*, L. II, c. 86.

4. Enfin l'âme, serait-elle transmise, en tant que sensitive, par les parents dans la génération, ne pourrait devenir ensuite *intellective* par la manifestation de l'idée d'être. En effet, l'âme ne saurait comprendre une manifestation de ce genre, si elle n'est déjà capable de saisir les notions universelles, surtout l'idée d'être qui est la plus universelle ; or l'âme sensitive en est incapable. Que si elle le pouvait, elle serait déjà âme intellectuelle et spirituelle. Du reste, une illumination venant « du dehors », comme toute action extérieure, aurait-elle le pouvoir de produire quelque modification accidentelle dans l'âme sensitive, ne saurait en rien changer la nature et la rendre spirituelle.

216. L'enseignement de l'Eglise sur le traducianisme. —

Le traducianisme *corporel* est certainement une hérésie dans laquelle sont tombés Tertullien, les Apollinaristes et les Lucifériens. — Pour le traducianisme *spirituel*, on ne peut le déclarer hérétique, parce qu'il n'y a point dans l'Eglise de définition formelle à ce sujet, mais on peut le dire erroné, comme contraire à la doctrine universellement admise (n. 218). — Quant à l'ouvrage de Froschammer : « Défense du *générationisme* », il a été interdit en 1837 par la Sacrée Congrégation de l'Index. — Enfin la *doctrine de Rosmini* elle-même a été réprouvée, en 1888, en XL propositions dont il suffit de citer la vingtième : « Il ne répugne pas d'admettre que l'âme humaine se multiplie par la génération, de telle sorte que conçue dans un état imparfait, c'est-à-dire dans le degré sensitif, elle s'élève à un état parfait, c'est-à-dire au degré intellectuel. » Cette condamnation du traducianisme, tout le monde le voit, rend encore plus certaine la vérité du créationisme, qu'il nous reste à démontrer directement.

§ II. — Le Créationisme.

217. Preuve directe du créationisme par la raison. —

Arg. gén. — Tous nos arguments se ramènent au suivant : l'âme est une substance spirituelle, s'élevant au-dessus de l'ordre de la matière ; or dans les êtres contingents, une substance semblable ne peut tirer son origine que de Dieu, par création immédiate. — La majeure résulte de ce qui a déjà été dit. C'est la mineure qu'il faut prouver de deux manières.

1. — *Preuve indirecte.* — a) Elle est d'abord une *conséquence* qui s'impose : si l'on rejette comme nous venons de le faire, l'aséité, l'émanation et la génération de l'âme, il n'y a pas

d'autre manière pour elle d'arriver à l'existence que la création. — *b*) Elle découle aussi de la loi d'*analogie*, parce que l'âme est du genre des substances intellectuelles, c'est-à-dire des anges, dont on ne peut comprendre l'arrivée à l'existence que par voie de création ¹.

II. — *Preuve directe*. — La production étant le préliminaire de l'existence, l'âme doit être produite *de la même manière* qu'elle *existe*. Mais l'âme n'a pas une existence dépendante d'une autre, comme l'accident, ni une existence dépendante de la matière, comme les formes matérielles : elle a une existence subsistante par elle-même. Sa production n'a donc pas lieu dans un autre être comme celle de l'accident, ni d'une manière dépendante de la matière comme celle des formes non subsistantes, mais elle est tout simplement une production *indépendante de la matière* ou une création *ex nihilo*. Or la création est un acte propre de Dieu ; donc l'âme humaine tire son origine d'une création immédiate de Dieu ².

Ce qui *confirme* tout ce raisonnement, c'est que *la fin d'un être* répond à son principe, c'est-à-dire à son origine, et plus parfaite est la fin, plus parfaite aussi doit être l'origine. Mais « la fin de l'âme humaine, dit S. Thomas, et sa suprême perfection consiste pour elle à s'élever par la connaissance et par l'amour au-dessus de l'ordre tout entier des créatures, pour atteindre son premier principe, qui est Dieu ³ ». Donc elle vient de Dieu, puisqu'elle y revient.

Ainsi, à quelque point de vue qu'on considère l'âme, il est nécessaire qu'elle soit produite par Dieu.

218. Confirmation du créatianisme par l'autorité. — Le dogme de la création de l'âme, au sens que nous venons d'indiquer, a été défendu par des philosophes d'une grande valeur.

1. Tout d'abord, beaucoup *d'entre les païens*, sans avoir l'idée explicite de la création *ex nihilo*, ont donné pourtant de remarquables enseignements sur l'origine de l'âme. Voici, par ex., comment Cicéron les a résumés : « L'origine des âmes ne peut être terrestre : il n'y a en elles aucun élément qui paraisse sorti de la terre, aucun principe vaporeux, aucun souffle, aucune force matérielle ; car toutes ces choses ne sont pas capables de souvenir ou de pensée, et ne pourraient retenir le passé, prévoir l'avenir, embrasser tout le présent : ce sont là des mar-

1. *Contra Gent.*, L. II, c. 87, n. 3. — 2. *Contra Gent.*, pass. cité ; *Sum. Theol.*, p. 1, q. 90, a. 2. — 3. *Contra Gent.*, L. II, c. 87, n. 5.

bues *divines*. On ne pourra jamais découvrir à l'âme de l'homme d'autre origine qu'une origine *divine*. » Il dit expressément au même endroit : « que l'âme humaine ne naît pas, qu'elle « est créée ». Aristote enseignait lui aussi que, *seule* entre toutes les âmes animales, l'âme raisonnable ne venait pas des parents, mais du *dehors*, ὁρᾶται ¹.

2. Les philosophes *chrétiens* ont tous bien compris que, même dans chaque individu, l'âme tenait son existence d'une création ; toutefois, dans les premiers siècles de l'Eglise, nous voyons S. Augustin douter parfois, avec quelques autres, que l'on puisse, sans admettre une génération spirituelle, expliquer la transmission du péché originel. Mais, pressé par l'argumentation de S. Jérôme, il professa en ces termes le dogme de la création de l'âme : « L'âme est une substance rationnelle, intellectuelle, faite par Dieu, et sa spiritualité lui vient, non de la nature de Dieu, mais plutôt de *sa création ex nihilo*. »

Dans ces conditions, Estius a pu dire : « Maintenant, après tant et de si importantes discussions des scolastiques sur ce sujet, après un examen approfondi de la question, l'accord s'étant fait sans aucun reste d'hésitation sur ce point de doctrine, ce serait s'exposer assurément au reproche de témérité, que d'opter aujourd'hui pour une opinion douteuse, ou simplement de considérer la question comme encore douteuse. » Et Mele. Cano a pu conclure : « Puisque l'accord de tous les théologiens affirme que l'âme doit son existence non à une génération, mais à une création, sans aucun doute cette question touche de près à la foi. »

219. Principales difficultés opposées au créatianisme. —

Obj. I. — L'âme des bêtes se transmet par génération, donc l'âme humaine doit aussi être engendrée par les parents.

Rép. — *Nions la cons.* Il n'y a pas parité entre l'homme et la bête, car l'âme des bêtes est purement sensitive ; c'est une forme *matérielle*, dans le sens que nous avons expliqué (n. 163), et rien ne répugne à ce qu'elle soit déjà contenue dans la puissance de la matière, d'où elle passe à l'acte par la génération. L'âme humaine, étant au contraire spirituelle, ne peut être tirée de la puissance de la matière ². Aussi Aristote lui-même s'est-il vu contraint, par la force de la logique, à faire cette importante distinction.

Obj. II. — Les enfants ont beaucoup de ressemblances psychiques avec leurs parents ; c'est d'eux par conséquent qu'ils tirent leur origine par génération, aussi bien pour l'âme que pour le corps.

Rép. — *Admettons l'ant. : Dist. la cons. :* les enfants tirent leur origine de leurs parents, pour le *corps*, *oui* ; pour l'*âme*, *non*. — Quant aux ressemblances dont il s'agit, la raison s'en trouve dans la théorie que nous avons déjà exposée ³ : la vie végétative et la vie sensitive dépendent de

¹ Farges, *La Vie*, p. 490. — ² *Contra Gent.*, L. II, ch. 89. — ³ Vallet, *La Vie et l'hérédité* (2^e partie).

l'organisme ; l'intelligence elle-même, bien qu'indépendante du corps, se sert des organes physiques, pour se procurer les images sensibles, d'où elle tire ses idées ; d'autre part, le corps se transmet par voie de génération ; rien d'étonnant donc, si le caractère des enfants peut emprunter quelque chose à celui des parents. — Une autre raison très importante de cette ressemblance se trouve aussi dans l'éducation des enfants par les parents, qui les forment à leur image.

Obj. III. — Les parents, au sens étymologique (*parere*), sont les producteurs de leurs enfants. Mais les enfants sont composés d'une âme et d'un corps. Donc les parents doivent engendrer ces deux éléments.

Rép. — *Conc. la maj. et la min. — Dist. la cons.* — Ils engendrent ces deux éléments, d'une certaine manière, *oui*, de la même manière, *non*. Ceux, en effet, qui disposent le corps à recevoir telle ou telle forme, l'attirent pour ainsi dire dans ce corps. C'est ainsi que la B. Vierge Marie est la mère du Verbe, parce qu'elle a donné la chair que le Verbe a prise ¹.

ARTICLE II.

L'Origine de l'homme.

La question est double, suivant qu'il s'agit de l'origine du *genre* humain ou de celle de *chaque* homme en particulier.

§ I. — *L'Origine de l'individu.*

Ou bien les âmes préexistent au corps, ou bien elles sont créées avec lui : examinons ces deux hypothèses.

220. La question de la préexistence de l'âme à son corps.

Une double erreur a pour objet la préexistence des âmes :

1^o Origène (renouvelant les rêveries de Platon et de Pythagore, au témoignage de S. Jérôme) prétendait que l'âme avait eu une existence préalable dans les astres ; mais à cause d'un grand crime, dont nous ne pouvons avoir le souvenir, elle a été précipitée dans le corps, jusqu'à ce qu'elle revienne à son premier bonheur, après avoir expié son crime dans la pénitence.

2^o Chez les modernes, Leibnitz corrigea la théorie d'Origène, et défendit la préexistence des âmes entendue dans le sens suivant : Dieu a créé toutes les âmes dès l'origine et les a placées dans des corpuscules, par l'intermédiaire desquels elles passent dans chaque homme, au moment de la génération du corps.

D'après la doctrine commune des philosophes, l'âme est créée au moment où elle doit être donnée au corps pour l'informer et le vivifier. D'où notre thèse :

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 418, a. 3.

THÈSE

L'âme ne préexiste pas au corps, mais elle est créée par Dieu, au moment où elle lui est unie.

Preuve indirecte. — Une opinion *gratuite, singulière, contraire au sens commun* ne peut être admise. Or telle est l'opinion de la préexistence des âmes. — *a)* Elle ne repose sur aucune preuve sérieuse ; — *b)* elle est rejetée par presque tous les philosophes et l'unanimité des Théologiens ; — *c)* du reste qui pourrait croire sérieusement qu'il a vécu autrefois dans les astres, ou qu'il a été renfermé dans quelque corpuscule, depuis la création du monde ?

Preuve directe. — Dieu étant parfaitement sage ne fait rien d'*inutile* ou *contre nature*. Or la préexistence des âmes serait : — *a)* *inutile*, car séparée des corps qu'elles doivent informer, elles ne peuvent atteindre leur fin, et leur existence pendant des siècles demeure sans but. — *b)* Elle serait *contre nature*, puisque l'état de séparation de l'âme d'avec son corps est contre nature. S'il en était autrement, il faudrait dire que c'est l'état d'union avec le corps qui est contre la nature de l'âme : ce que nous avons démontré faux. Donc.

221. A quel instant l'âme est-elle unie au corps ? — C'est là une question très difficile à résoudre, sur laquelle deux opinions surtout se sont produites.

A. — La *première* est celle des anciens, rapportée par *Aristote*. Les anciens croyaient que le corps était informé par l'âme, pour les garçons quarante jours et pour les filles quatre-vingts jours après leur conception. S. Thomas, d'après cette opinion, enseignait que l'âme n'était créée que lorsque l'organisme avait atteint un développement suffisant. Il admettait même que l'embryon était successivement informé par une âme nutritive, peu après par une âme sensitive, enfin par l'âme intellectuelle ². Cette opinion est la plus communément admise par les anciens scolastiques, et, parmi les modernes, c'est celle de Cornoldi, Liberatore et de plusieurs médecins ³.

Voici les arguments à l'appui de cette opinion : 1^o « Puisque l'âme s'unit au corps à titre de forme, elle ne s'unit qu'au corps, dont elle est proprement l'acte. Mais l'âme n'est l'acte que d'un corps organique ; elle ne l'est donc pas avant l'organisation du corps ⁴. » — 2^o Dans l'hy-

1. Farges, *La Vie*, p. 192-199. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 118, a. 2, ad 2. — 3. *Science catholique*, an. 1887, p. 106. — 4. *Contra Gent.*, L. II, c. 82. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 118, a. 1.

pothèse de l'animation immédiate il y a les inconvénients suivants : a) le processus de la génération ne sera pas plus parfait pour l'homme que pour les autres animaux. — b) Un très grand nombre d'âmes immortelles seraient créées par Dieu inutilement, pour l'innombrable quantité d'embryons qui périssent avant d'être complètement formés ¹. — c) Enfin, si le corps était totalement formé sous l'action de l'âme créée immédiatement par Dieu, on expliquerait difficilement soit les ressemblances entre enfants et parents, soit les prédispositions héréditaires à certaines maladies, ou même à des vertus ou à des vices.

B. — Beaucoup de penseurs, cependant, parmi les modernes, même parmi les scolastiques, soutiennent que l'âme est unie au corps au moment même de la conception : « Ce dernier sentiment a été adopté par les facultés de médecine de Vienne et de Prague, par les universités de Reims et de Salamanque, par la plupart des facultés de théologie. La Sorbonne l'a qualifiée de *doctrine certaine*. Plusieurs conciles et un grand nombre d'évêques ont enjoint aux prêtres de s'y conformer dans la pratique ; et cela sous les peines les plus sévères ². » — D'après le Dr Frédault, « la question philosophique est tellement nette, que la solution est presque unanime aujourd'hui : ce serait oiseux d'insister ³ ».

Voici leur raisonnement : l'âme *peut* et *doit* informer immédiatement le corps : elle le *peut*, puisque, possédant les forces végétatives et sensitives, elle peut exercer les unes sans exercer les autres, et c'est ainsi par ex., que l'enfant vit de la vie sensitive, avant de vivre de la vie intellectuelle. Elle le *doit* : bien loin, en effet, que l'organisme soit nécessaire à l'âme, c'est l'âme qui est nécessaire à la formation d'un organisme non pas quelconque, mais humain. Dans l'autre opinion on ne pourrait expliquer pourquoi la vie végétative et la vie animale portent déjà des caractères distinctifs de l'homme.

C. — Tout bien pesé, certains philosophes s'arrêtent à une opinion intermédiaire ⁴. A cause des raisons apportées par la seconde opinion, ils croient qu'il y a d'abord dans l'embryon une âme végétative en même temps que sensitive, à laquelle ne succède que plus tard seulement l'âme rationnelle, à cause des raisons de la première opinion. Interprétée dans ce sens, l'opinion de S. Thomas paraît à Liberatore et à ses partisans la plus probable. Mais, comme on le voit, la question n'est encore résolue par aucun argument décisif.

§ II. — *L'Origine du genre humain.*

Trois problèmes se présentent : *comment* l'humanité a-t-elle commencé ? les hommes sont-ils de la *même espèce* ? descendent-ils d'un *seul couple* ?

1. *L'animation immédiate réfutée* par le P. Hilaire. — 2. Kergeradec, *Mémoire à l'Académie*, 1860. — 3. *Traité d'anthropologie*. — 4. E. Blanc, t. II, n. 755-760.

222. L'homme est-il le produit de l'évolution ou a-t-il Dieu pour auteur ¹ ? — Même en admettant l'évolution des espèces pour les plantes et les animaux, — et nous avons vu combien cette hypothèse était exagérée (Cosm., n. 132), — il y a des raisons spéciales qui rendent impossible la descendance animale de l'homme. Soutenons donc contre les évolutionnistes contemporains la thèse suivante :

THÈSE

L'homme ne tire pas son origine de l'animal par l'évolution, il la tire immédiatement de Dieu seul.

I. Il ne la tire pas de l'animal. — En voici deux preuves :

A. — Preuve indirecte. La doctrine de Darwin s'appuie sur deux postulats : 1° *a priori*, il n'y a aucune raison d'excepter l'homme de la loi générale qui, dans l'hypothèse évolutionniste, régirait la nature vivante et organique ; — 2° *de fait*, dans tout le règne animal, il y a un progrès continu et insensible qui s'élève jusqu'à l'homme.

Mais aucun de ces postulats n'est vrai. Le premier ne l'est pas ; quand bien même, en effet, les êtres vivants inférieurs auraient pu évoluer peu à peu sous l'influence de la cause première, il y aurait lieu d'admettre une exception pour l'homme, à cause de l'éminente perfection de son âme spirituelle, qui le place au-dessus de toute la nature animale. — Le deuxième est aussi faux, car entre un homme et un singe quelconque, fût-ce un gorille, un chimpanzé ou un orang-outang, il y a un abîme immense, et l'on n'a jamais pu trouver pour le combler d'espèce intermédiaire d'anthropopithèques, de l'aveu même de nos adversaires les plus récents. Ainsi Virchow, au congrès de Moscou (1892) disait : « Pour la question de l'homme nous sommes repoussés sur toute la ligne ; il n'existe pas de *proanthropos* ; il n'existe pas d'homme-singe : le chaînon intermédiaire demeure un fantôme. »

B. — Preuve directe. L'homme et le singe descendraient peut-être des mêmes ancêtres, et seraient de la même famille, s'ils avaient les mêmes caractères essentiels ; or les caractères, soit *physiologiques*, soit *psychologiques* de l'un et de l'autre, sont au contraire essentiellement dissemblables. On ne peut

1. Liberatore, Appendix ad *Psychol. : De homine simio*. — Farges, *La Vie*, p. 313, — Confér. ecclés. de Paris, an. 1896, p. 59-86. — Guibert, *Les Origines*, ch. IV.

dire, par conséquent, qu'ils sont frères ni même cousins, comme le voulait Darwin. — Examinons, en effet, ces caractères :

Et d'abord les caractères *physiologiques*. Les hommes *marchent*, les singes *grimpent* ; et toute leur structure porte l'empreinte de deux plans généraux correspondant à deux genres de vie si différents. « Chaque os du gorille, écrit de Quatrefages, porte une empreinte par laquelle on peut le distinguer de l'os humain correspondant ¹ ». Done, conclut le même savant : « Un animal marcheur ne peut descendre d'un animal grimpeur, c'est ce qu'a très bien compris Vogt ². » — En outre : « La *main* de l'homme par ses articulations si souples et si variées est un instrument délicat, parfaitement adapté au service d'une industrie intelligente, tandis que la main des quadrumanes, dont les doigts ne peuvent même pas se manier séparément, est faite pour grimper et s'accrocher, plutôt que pour travailler et palper. » — Enfin l'homme, dit à son tour S. Thomas, « a un *cerveau* très développé, élevé au-dessus de toutes les parties du corps, pour dégager la vérité intelligible de toutes les données sensibles » ; au contraire, la disposition de celui du singe est telle, qu'il est certainement fait pour les vies végétative et sensitive.

Mais surtout les caractères *psychologiques*. Tout le monde a toujours accordé que le singe et l'homme étaient du même *genre* « animal », mais ils diffèrent essentiellement, en ce que l'homme seul est « raisonnable », c'est-à-dire a une âme spirituelle. Le singe n'a pas d'idée abstraite ; aussi, il ne parle pas, il ne raisonne pas, ne devient ni religieux, ni moral, il ne se perfectionne même pas dans un art spécial, en copiant les inventions humaines ; ce qui prouve à coup sûr qu'il n'a aucun trait de la famille humaine et réclame une origine différente.

II. L'origine de l'homme vient de *Dieu seul* ³. — En réalité, on peut faire trois hypothèses : ou le corps et l'âme du premier homme sont venus l'un et l'autre d'une génération animale ; ou bien son corps vient de l'animal et son âme vient de Dieu ; ou les deux à la fois viennent de Dieu.

La 1^{re} hypothèse, nous l'avons vu, est manifestement fausse ; l'intellect ne peut venir des sens, ni l'esprit de la matière ; cela est impossible. — La 2^e l'est aussi, car un corps conçu par un

1. *Histoire des races humaines*, p. 55. — 2. *Unité de l'espèce humaine*, ch. I, p. IV. — 3. Farges, *La Vie*, p. 313. — *Annales de phil.*, nos de déc. 1897, janv. 1898 ; *La Science catholique*, an. 1895, p. 66-71. — Guibert, *Les Origines*, ch. IV.

animal a une structure humaine ou bien il ne l'a pas. S'il l'a, l'effet dépasse la cause et le principe de causalité est ruiné. S'il ne l'a pas, il n'est plus susceptible d'être informé par une âme humaine, car il serait contradictoire qu'une forme d'une espèce fût la forme d'un corps d'une autre espèce. Penserait-on que le corps d'une fourmi peut être informé par l'âme du lion ou celui d'une tourterelle par l'âme de l'aigle ? — Reste donc la 3^e hypothèse, à savoir que le corps et l'âme du premier parent aient été produits immédiatement par Dieu seul.

Ajoutons que pour un catholique cette affirmation ne semble guère douteuse. Aussi bien sont-ils tout au moins téméraires ceux qui n'admettent que la seule influence naturelle de l'évolution, et nient toute intervention supranaturelle du Créateur dans la formation du corps de notre premier père.

223. La question de l'unité de l'espèce humaine ¹. — Les Polygénistes nient l'unité spécifique de tous les hommes : pour eux, les races qui sont sous le ciel, ne sont pas autre chose que des espèces différentes. Contre eux, voici notre

THÈSE

Il n'y a qu'une seule et même espèce humaine.

Preuve. — Sont de la même espèce, les individus qui peuvent se propager indéfiniment avec les mêmes caractères essentiels. Or il en est ainsi de tous les individus du genre humain. Ces individus sont donc tous de la même espèce.

La majeure résulte : — de l'*autorité* des savants qui définissent de cette manière l'espèce physiologique ; — de l'*induction positive* tirée des faits se rattachant aux animaux d'une même espèce ; — de l'*expérience* fournie par les cas d'hybrides, qui sont stériles ou dont les produits reviennent promptement au type primitif du mâle ou de la femelle.

Preuve de la mineure. 1. Les *mariages* sont fréquents entre les diverses races humaines, et leurs générations indéfinies sont souvent douées d'une fécondité plus qu'ordinaire. — 2. Les *caractères* essentiels de l'espèce humaine sont physiques, intellectuels ou moraux : les caractères physiques sont, par ex., la structure anatomique, les variétés de maladies, la température du sang, l'alimentation, etc... ; — les caractères

1. Quatrefages, *pass. cité*, ch. 8, 10, 13, 15, 18 ; Guibert, *Les Origines*, ch. V.

tères intellectuels sont la raison, et par suite le langage, la sociabilité, les progrès qui en résultent, ainsi que l'industrie et les arts ; — enfin les caractères moraux sont, par ex., la liberté, la responsabilité, la religiosité. Or tous ces caractères se trouvent essentiellement les mêmes dans tous les individus de races diverses ¹. Donc ils sont de même espèce.

Obj. — Les diverses races humaines ont de multiples différences : différences de mœurs, de taille, de couleur, de système pileux, d'angle facial, de forme du crâne et de volume du cerveau ; donc elles n'ont point l'unité spécifique.

Rép. — *Dist. l'aut.* : ce sont là autant de différences accidentelles, *oui*, essentielles, *non* : car le passage graduel d'une race à une autre est facile, du moins avec le temps. Par suite, *nions la cons.* : d'une différence de degré ne résulte pas une différence d'espèce.

Inst. — Mais ces caractères persévèrent et se propagent indéfiniment. Ils prouvent donc une différence spécifique.

Rép. — *Admettons l'aut. et nions la cons.* — Ce sont, en effet, des caractères physiques, accidentels, comme la couleur de la peau, et ils peuvent se fixer et être transmis, comme les caractères essentiels, par hérédité. Or ces caractères ont pu naître des circonstances extérieures : c'est ainsi que du manque d'eau potable et de soleil dans certaines vallées de la Suisse peut résulter le crétinisme, ou que, sous l'influence des rayons brûlants du soleil, la couleur noire, due à la sécrétion du pigment, dit de *Malpighi*, peut s'acquérir lentement.

224. La question de la descendance d'un seul couple humain.

L'unité du premier couple humain est niée par les évolutionnistes, qui admettent l'existence, avant Adam, d'un nombre considérable de couples, et par les partisans des Coadamites, pour qui Dieu a créé à des époques différentes deux couples humains ; de l'un d'eux, créé avant Adam, descendraient les Gentils ; de l'autre, c'est-à-dire d'Adam, viendraient seulement les Hébreux. Les catholiques nient l'existence des Préadamites, qui auraient disparu dès l'époque d'Adam, aussi bien que celle des Coadamites. D'où notre thèse :

THÈSE

La descendance du genre humain d'un seul couple, d'Adam et d'Eve, ne répugne pas et paraît même très vraisemblable.

I. *Cela ne répugne pas.* — Nos adversaires invoquent d'ordinaire trois arguments, l'un tiré des langues, l'autre des temps, le troisième des lieux. Mais aucune de ces difficultés n'est insurmontable.

1. Vigoureux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. 3.

1° La première tirée des *langues* ne l'est pas. De l'aveu des savants, la diversité des langues ne pourrait pas prouver la diversité d'origine ; mais cette diversité des langues primitives est bien loin d'être établie ; au contraire, plus la science philologique fait de progrès, plus l'unité de toutes les langues devient probable ¹.

2° Pour ce qui est du *temps*, la difficulté n'est pas plus sérieuse, comme si dans un espace de six ou huit mille ans depuis Adam, le genre humain n'avait pas pu se propager assez, et se diversifier en plusieurs races. Outre qu'il y a plusieurs opinions libres sur la chronologie ancienne, la statistique ne requiert pas un temps plus long pour la multiplication du genre humain, ni la physiologie pour la différenciation des races.

3° Il en est de même de la difficulté tirée *des lieux*, comme si le genre humain qui paraît avoir commencé en Asie, n'avait pu passer de là en Amérique ou dans les îles les plus éloignées. Ce fait peut s'expliquer de plusieurs manières, et ne constitue pas une objection sérieuse ².

II. *C'est très vraisemblable.* — On apporte, en effet, en faveur de cette thèse, des arguments fournis par l'histoire et la linguistique. De fait, les traditions les plus antiques des peuples, dans Eusèbe, Berosé, Orphée, Hésiode et d'autres, racontent toutes que les hommes eurent une commune origine. — En outre, l'unité de toutes les races est prouvée d'une manière encore plus plausible par l'origine commune du langage. Or là où les traditions s'accordent, et où il y a unité des langues, il y a probablement aussi communauté d'origine.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA VIE FUTURE.

Après avoir étudié l'existence, la nature et l'origine de l'homme, il nous reste à rechercher quelle est sa destinée future. On peut se demander à ce sujet, *si* la vie de l'âme doit être immortelle, et *quelle* sera la nature de cette vie future.

1. Max Müller, *L'unité du langage*. — 2. Vigouroux. *pass. cité.* — *Questions actuelles*, tome 37, p. 219.

D'où deux articles : le 1^{er} sur l'*Immortalité* de l'âme ; le 2^e sur l'*Etat* de l'autre vie.

ARTICLE I.

L'Immortalité de l'âme ¹.

225. L'état de la question de l'immortalité de l'âme. —

A. — Inutile de faire ressortir l'importance d'une si grave question : « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche de si près, écrivait Pascal, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est ². » Or cette question philosophique n'est plus qu'un corollaire de nos thèses sur la spiritualité de l'âme et son mode d'union avec le corps.

B. — On a coutume de *distinguer* trois sortes d'immortalité : l'une *absolue*, celle de l'être qui ne peut pas mourir ; l'autre *naturelle*, qui procède de la nature, est celle d'un être qui peut ne pas mourir ; la troisième enfin *surnaturelle*, c'est-à-dire donnée à titre de grâce. — Dieu, et Dieu seul, jouit de l'immortalité absolue et de l'éternité ; l'immortalité naturelle est le fait de toute substance spirituelle ; quant à l'immortalité surnaturelle, elle peut être concédée au corps lui-même par un don gratuit de Dieu.

C. — Dans la question présente, *il s'agit* donc de l'immortalité prise dans le second sens, laquelle requiert trois conditions : 1^o que la substance de l'âme, après la dissolution du corps, *persiste* dans son existence : 2^o qu'elle jouisse d'une vie individuelle et *consciente* ; car, la simple persistance dans l'existence, à la manière d'une matière indestructible, mériterait à peine le nom d'immortalité ; 3^o enfin que cette vie soit par elle-même *sans fin*.

D. — La *première* condition mise en doute par les sensualistes, est surtout niée par les Epicuriens, les Sadducéens au temps de Jésus-Christ, et les matérialistes de tous les temps. — La *deuxième* condition est rendue impossible par les panthéistes, d'après lesquels l'âme retourne, à la mort, dans le sein de la divinité, et par les partisans de la métempsychose et du progrès indéfini. — Sur le *troisième* point, les philosophes

1. Massillon, *Vérité d'un avenir* ; Frayssinous, *Conférences sur l'immortalité de l'âme* ; T. H. Martin, *La vie future suivant la foi et la raison* ; E. Poisson, *Entretien sur la vie future* ; D. Barbe, *De l'immortalité de l'âme* ; Farges, *Le Cerveau*, ch. IX. — 2. *Pensées* de Pascal.

commettent deux erreurs : les uns, comme les Stoïciens, n'accordent à l'âme qu'une durée finie ; les autres affirment, au contraire, que la puissance même de Dieu ne peut la faire périr.

E. — Contre eux tous nous défendrons la possibilité et la certitude de l'immortalité, dans le sens indiqué plus haut, et nous essayerons de démontrer que l'âme *intrinsèquement*, c'est-à-dire de par sa nature, n'est pas mortelle, et qu'*extrinsèquement*, c'est-à-dire par aucune force extérieure, elle ne doit être détruite. D'où les deux paragraphes suivants.

§ I. — *L'immortalité intrinsèque.*

226. Si l'âme est immortelle, par nature.

THÈSE

L'âme est intrinsèquement, ou par nature, immortelle.

Arg. gén. — L'immortalité intrinsèque a trois conditions nécessaires et suffisantes ; à savoir, qu'après la dissolution du corps, l'âme conserve son être, son opération consciente, et qu'elle les conserve *pour toujours* : or ce sont là trois propriétés naturelles à l'âme spirituelle de l'homme.

I. *Première condition.* — Une substance peut périr *par elle-même* ou *accidentellement* : par elle-même, si elle perd son unité par sa séparation d'avec son principe formel et constitutif : c'est ainsi que le corps séparé de l'âme se dissout ; *par accident*, quand elle est dépouillée du *substratum*, sans lequel elle ne peut exercer sa vie : c'est ainsi que périt l'âme des bêtes, qui a besoin d'organes corporels pour sa vie végétative et sensitive. Mais l'âme humaine ne peut périr ni *par elle-même*, ni *par accident* ; pas par elle-même, parce qu'elle est une substance *simple*, qui ne peut ni se corrompre ni se dissoudre ; pas *par accident*, puisqu'elle est douée de spiritualité et n'a pas un besoin essentiel d'organes matériels dans l'exercice de sa vie propre. En un mot, dans son *existence*, l'âme spirituelle ne dépend pas du corps ; car elle a en elle-même tout ce qui est requis, pour être et subsister sans le corps ¹.

II. *Deuxième condition.* — Les opérations, à la manière des accidents, partagent le sort de leur sujet d'inhérence et du

1. S. Thom., *De Anima*, XIV.

principe d'où ils découlent. Ceci posé, voici les conséquences :

1. L'âme séparée du corps conserve seulement d'une *manière radicale* les vies végétative et sensitive ; nous avons vu, en effet (n. 15-17), que l'essence de l'âme est bien la *racine* et le fondement de toutes les facultés. Mais elle ne peut exercer seule les actes de cette double vie, qui requiert essentiellement des organes corporels.

2. L'âme séparée n'a pas seulement radicalement, mais *en acte* la vie rationnelle ; elle peut encore *comprendre, avoir conscience, se souvenir et vouloir*. Elle se perçoit elle-même, en effet, elle conserve sa science acquise et ses affections passées ; elle peut même en acquérir de nouvelles, mais par des procédés nouveaux, comme nous le verrons plus loin (n. 227). C'est que l'intellect et la volonté sont des facultés spirituelles, dont le développement ne dépend pas en soi de la matière¹. Donc l'âme, après la dissolution du corps, continue à vivre, en exerçant ses facultés spirituelles.

III. *La troisième condition* est la conséquence des deux premières ; puisque l'âme séparée du corps conserve naturellement son être et son opération, elle doit les conserver aussi longtemps que sa nature, c.-à-d., indéfiniment.

Cette conclusion est *confirmée* par le désir inné chez l'homme de l'immortalité. De fait, le désir d'une immortalité future est inné chez tous les hommes ; mais tout désir qui découle de la nature même, doit pouvoir atteindre sa fin : l'âme sera donc immortelle. En *d'autres termes* : ce désir a pris naissance dans la nature par la volonté de son auteur, et Dieu eût agi en vain, il aurait même trompé l'homme, si l'âme ne devait pas être réellement immortelle.

A ce sujet, S. Thomas dit excellemment : « Il est impossible qu'un désir de la nature soit vain ; la nature, en effet, ne fait rien en vain. Mais tout être intelligent désire naturellement être immortel, non seulement par l'immortalité de son espèce, mais aussi d'une immortalité individuelle. Il est donc impossible que les substances intellectuelles soient jamais privées de l'existence². » Et S. Augustin : « Mon Dieu, tu nous as faits pour toi, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en toi³. » S'il en était autrement, l'âme désirerait naturellement un bien supérieur à sa nature, ce qui est contradictoire⁴.

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 86, a. 6. — 2. *Contra Gent.*, L. II, c. 55 et 79. — 3. *Confess.*, l. c. I. — 4. Bossuet, *Connaissance de Dieu*. Janel, *La Famille*, p. 361.

227. Objections contre l'immortalité intrinsèque.

Obj. I, tirée de *la nature même de l'âme*¹. — Tout être, dès qu'il a atteint sa fin, cesse d'exister ; mais l'âme est faite pour informer le corps ; donc, le corps dissous, l'âme doit cesser d'exister.

Rép. — *Dist. la maj.* — Un être cesse d'exister, quand il a atteint sa fin totale, oui, sa fin partielle, non. — *Dist. la min.* : l'âme est faite pour informer le corps humain, transitoirement, c'est là sa fin partielle, oui ; essentiellement, c'est là sa fin totale, non.

Tout être, en effet, étant créé pour atteindre une fin qui lui est propre, il n'y a pas de raison pour qu'il continue d'exister après qu'il a atteint sa fin ; mais l'âme humaine, étant *spirituelle*, ne peut avoir le corps humain pour sa fin propre, parce qu'il répugne essentiellement que le supérieur ait pour fin l'inférieur. Il faut dire, au contraire, que c'est le corps qui dépend de l'âme, dont il doit recevoir la vie végétative et sensitive, mais la fin de l'âme, c'est de connaître et d'aimer Dieu, et de jouir perpétuellement de lui (Morale, n. 12).

Obj. II, tirée des *opérations de l'âme*. — Après la mort il n'y a plus d'images. Mais l'intellect ne peut faire aucune opération intellectuelle sans images. Donc sa survivance ne serait qu'une léthargie, équivalente à la mort.

Rép. — *Conc. la maj.* — *Dist. la min.* — Sans image l'âme ne peut faire aucune opération intellectuelle dans *notre état présent*, passe ; dans *l'état de l'autre vie*, non. Nous en avons déjà dit la raison (n. 86, 174). Ainsi l'âme pourra penser 1^o par les idées déjà acquises à l'aide des sens, idées qu'elle conserve en se séparant du corps et dont elle continue à se servir pour l'intellection ; 2^o par la contemplation de l'âme elle-même, qui est un objet intelligible, présent à l'intellect ; 3^o par le commerce avec les autres âmes ou esprits, qui peuvent avoir une action mutuelle ; 4^o surtout par les espèces reçues « sous l'influence de la lumière divine, comme il arrive pour les autres substances séparées² ».

Obj. III, tirée du *désir inné de la vie*. — Tout animal désire la vie, mais un tel appétit ne prouve pas l'immortalité de la brute ; il en est donc de même de l'homme.

Rép. — *Dist. la maj.* : tout animal désire la *conservation* de sa vie, oui ; une *vie future immortelle*, non. — *Conc. la min.* et *nions la cons.*, et la parité des deux cas. Tout animal, par suite d'un instinct naturel, désire la conservation de la vie, parce que la vie est un bien ; mais la brute ne peut désirer une vie future et immortelle, où l'âme jouit d'une félicité perpétuelle, parce qu'un désir de ce genre suppose des notions spirituelles, qui ne se trouvent pas chez les animaux.

1. Farges, *Le Cerveau*, p. 461-464. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 89, a. 3. — Farges, *Le Cerveau*, p. 464-471.

§ II. — *L'Immortalité extrinsèque.*

228. Si de fait l'âme est immortelle extrinsèquement. —

Considérée en elle-même, l'âme ne saurait périr avec le corps. Mais pour qu'elle jouisse d'une immortalité véritable, il faut en outre qu'*aucune puissance extérieure* ne vienne de fait l'annihiler.

THÈSE

L'âme humaine est immortelle de fait, ou extrinsèquement.

Preuve. — De fait, l'âme ne sera jamais détruite : la raison, les attributs de Dieu et l'autorité vont nous le prouver.

I. *Preuve de raison* : ou bien l'âme sera détruite par l'action d'une substance créée, ou bien elle sera annihilée par la puissance de Dieu, ou bien elle est immortelle ; mais aucune des deux premières hypothèses n'est soutenable.

La première hypothèse ne se soutient pas. Une substance ne peut être détruite, que par un être supérieur sous l'empire duquel elle existe et de qui elle dépend. Mais l'âme tire son existence immédiatement, et ne dépend que de Dieu seul. — *En outre*, créer et annihiler requièrent une même puissance ; mais créer est un acte de la vertu infinie ; aucune force créée ne peut donc annihiler un être, selon cette pensée du S. Docteur : « Aucune créature n'a en elle la vertu capable de faire quelque chose de rien, ou de réduire quelque chose au néant. » Donc aucune force créée ne peut anéantir l'âme humaine.

La deuxième hypothèse est pareillement insoutenable. Dieu *peut*, il est vrai, mais il ne *doit* pas anéantir l'âme humaine.

A. — *Il le peut, de puissance absolue.* — Cette puissance absolue s'étend, en effet, à toute opération qui ne renferme pas une contradiction. Or, qu'un être contingent, comme l'âme, cesse d'exister après avoir commencé, il n'y a là aucune contradiction. Donc, la puissance absolue de Dieu le peut ¹.

B. — *Il ne le doit pas, ou même il ne le peut pas, en vertu de sa puissance relative.* — La puissance relative de Dieu n'agit qu'après considération de tous ses attributs. Or ces attributs s'opposent aux conséquences qui résulteraient, soit pour l'homme, soit pour Dieu, de cette annihilation.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 104, a. 3.

La mineure est facile à prouver, d'abord par les conséquences funestes qui en découleraient pour l'homme. En effet, si l'âme périt avec le corps : — 1^o la condition de l'homme devient pire que celle de la brute, qui du moins ne se consume pas en vains désirs de la béatitude ; — 2^o la vie présente est découronnée, car elle n'a plus pour but que de se procurer ici-bas le maximum de jouissances possibles ; — 3^o c'est la lutte pour la vie *per fas et nefas*, l'anarchie sociale et le retour à la barbarie ; — 4^o les plus faibles n'ont d'autres perspectives que le pessimisme et le désespoir du suicide. — Mais toutes ces conséquences répugnent, car elles saperaient par la base toute morale individuelle et sociale. Donc Dieu n'anéantira pas l'âme, naturellement immortelle.

229. II. Preuve par la justice, la sagesse et la bonté de Dieu. — Ces attributs seraient détruits : ce qui ne répugne pas moins pour Dieu que pour l'homme.

1. La *justice* exige que Dieu rende à chacun suivant ses œuvres. Or souvent dans cette vie le juste non seulement ne reçoit pas de récompense, mais encore souffre la persécution : tel le martyr du devoir qui périt dans les tourments ; au contraire, souvent l'impie regorge de richesses, est comblé d'honneurs, l'expérience quotidienne est là pour le prouver ; il arrive même que plusieurs, après une longue vie souillée de crimes de toute sorte, ne présentent aucun signe de pénitence. Il est donc nécessaire *qu'il y ait une autre vie*, dans laquelle Dieu sera rémunérateur et vengeur.

« Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre ; je me dirais : « Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort ¹. »

2. La *sagesse* du Créateur demande qu'il ne détruise pas son œuvre sans motif suffisant ; autrement il serait un architecte construisant pour détruire, un cultivateur plantant pour arracher. Or l'âme humaine, nous l'avons vu, est immortelle par nature. Il répugne donc à la sagesse divine d'anéantir l'âme après l'avoir faite immortelle. En outre, on ne voit pas pourquoi Dieu, qui n'anéantit pas la matière elle-même, fe-

1. J.-J. Rousseau.

rait périr des substances spirituelles, d'elles-mêmes « perpétuelles, et incorruptibles » ¹.

3. La *bonté* divine exige à son tour que l'âme soit *immortelle* et jouisse d'une vie *sans fin*. En effet, celui qui tend vers le souverain bien et la souveraine félicité, ne pourrait jouir d'aucun bonheur, s'il devait toujours craindre de perdre le Dieu qu'il aime et la vie supérieure à laquelle il s'attache de tout l'effort de ses puissances. « Si la béatitude, dit Cicéron, pouvait se perdre, ce ne serait plus la béatitude ; qui donc pourrait croire à la permanence et à la fermeté perpétuelle d'un bien fragile et caduc ! Quand on n'a pas confiance dans la perpétuité de ses biens, il faut bien qu'on craigne d'être réduit par leur perte, à la misère. Or personne ne saurait être heureux avec la pensée que les plus grands maux sont à redouter ². » Mais l'âme, d'une part, tend vers le souverain bien et la félicité suprême ; elle ne peut, d'autre part, jouir de ces biens dans la vie présente. Donc la bonté, comme la justice et la sagesse divines, exige qu'il y ait une vie future, où l'âme jouisse d'une félicité sans fin (n. 226, III).

Obj. — L'argument tiré des attributs de Dieu suppose dans l'homme comme un droit à l'immortalité ; or l'homme n'a aucun droit à l'immortalité ; donc il ne doit pas s'y attendre.

Rép. — *Dist. la maj.* : l'argument tiré des attributs de Dieu suppose dans l'homme un droit au *sens large* du mot, *oui* ; un droit *strict*, *non*. — *Dist. la min.* : l'homme n'a pas un droit *strict* à l'immortalité, *oui* ; il n'y a pas un droit dans un *sens large*, *non*. — *Nions la cons.* En effet, il est hors de doute que Dieu n'est astreint à aucun devoir envers les hommes, et qu'il ne leur doit rien « en rigueur de justice » ; d'où il suit, qu'à parler absolument, Dieu pourrait anéantir l'âme. Mais l'homme a un droit moins strict, un droit de *convenance* ; ou, si l'on veut, Dieu se doit à lui-même, puisque dans la vie présente la vertu n'est pas récompensée et le vice pas puni, de les récompenser ou de les punir dans une autre vie.

Inst. — Mais la paix de la conscience chez l'homme juste, et le remords chez les méchants peuvent être regardés comme la récompense de la vertu et le châtimement du vice. Donc.

Rép. — *Nions l'aut.* Chez certains hommes de bien, la paix de la conscience est troublée de beaucoup d'angoisses, tandis que les remords diminuent peu à peu chez les méchants par l'habitude même du vice.

1. *Contra Gent.*, L. II, c. 55. — Monsabré, *Confér. N.-D.*, 1875. — 2. *De finibus*, L. II, ch. 27.

230. L'autorité confirme notre thèse de l'immortalité. —

Le dogme de l'immortalité de l'âme est reconnu par le consentement général des hommes, des philosophes et de l'Eglise ; il est donc une des vérités définitivement acquises à la philosophie.

A. — Preuve de la *conséquence* : sur une vérité de cette importance, base nécessaire de la morale, sans laquelle la loi divine n'aurait pas de sanction suffisante, il est absolument inadmissible que le genre humain, tous les plus grands philosophes, et l'Eglise elle-même, puissent tomber dans une erreur invincible.

Mais, *dira-t-on*, le dogme de l'immortalité de l'âme dépasse la portée du genre humain. Donc son autorité est sans valeur.

Rép. — *Nions l'ant.*, et par suite *nions la cons.* — Le genre humain, il est vrai, ne connaît pas explicitement les raisons métaphysiques qui démontrent l'immortalité de l'âme, et il n'a même pas une notion claire et scientifique sur l'état de l'âme séparée de notre corps : mais les raisons morales sont à la portée de tous. Tous les hommes, chez tous les peuples et à toutes les époques, ont facilement compris que, sans cette sanction suprême de l'autre vie, il n'y avait plus de loi inviolable, plus de morale, plus de justice divine. Enfin cette croyance ne tire pas son origine des passions du cœur humain, puisqu'elle lui est contraire et désintéressée ; ni de l'ignorance ou d'une erreur commune, car plus la raison s'élève et plus elle est pénétrée de la vérité de ce dogme fondamental. Elle est donc l'expression même de la nature humaine, suivant cette pensée de Cicéron : « si le consentement de tous est la voix de la nature, en ce qui concerne les morts : il faut aussi y conformer nos croyances ¹. »

B. — Preuve de l'*antécédent*, et de ses trois parties :

¹ *Le consentement du genre humain.* — Tous les peuples sauvages ou civilisés, partout et toujours, ont admis, d'une croyance unanime et constante, non seulement que les âmes survivent au corps, mais encore qu'elles sont immortelles : « Comme nous pensons naturellement qu'il y a des dieux, dit Cicéron, de même nous admettons l'*immortalité* des âmes, en nous appuyant sur le consentement *universel des peuples* ². » Et Bossuet dit à ce sujet : « Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de la vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout à fait brutes. Mais ceux qui connaissent Dieu, l'ont très claire et très distincte : car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse, et la beauté de ses ouvrages ³. »

Les faits qui prouvent la constance et l'universalité de cette croyance

1. *Tuscul.*, c. XV. — 2. *Tuscul.* — Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, XXIV, etc. — 3. *Connaissance de Dieu*, ch. V, n. 14.

sont : a) Le *culte des morts*, culte exagéré parfois jusqu'à mettre certains morts au nombre des dieux, à cause de l'excellence de leur vertu, comme en témoigne Aristote. — b) Le *souci de cette vie future*, naturel à tous ; d'après Cicéron, « le plus grand argument, c'est que la nature elle-même porte un jugement tacite sur l'immortalité, par cette préoccupation universelle de l'avenir, et surtout de l'avenir qui suit la mort. » On sait combien les chefs de famille, les princes, les poètes « pensent à leur avenir et désirent une vie plus noble après la mort ». « Un soing extrême, dit Montaigne, tient l'homme d'allonger son estre, il y a pourvu par toutes ses pièces : pour la conservation des corps, sont les sépultures, et pour la conservation des noms, la gloire ¹. » — c) Le *langage courant* lui-même ; en effet, l'ami promet à son ami une fidélité éternelle ; les mots d'immortalité, d'éternité, de bonheur éternel, de félicité perpétuelle sont couramment employés : « Ecoutez (l'homme) : ses promesses sont immuables, ses douleurs perpétuelles, ses amours éternelles, ses gloires séculaires, c'est-à-dire qu'il parle comme il agit en être immortel ². »

2^o *L'autorité des philosophes*. — On sait que presque tous les philosophes s'accordent à proclamer et à prouver l'immortalité. Qui ne sait que Socrate, Platon, Aristote, Cicéron et d'autres *anciens* très nombreux enseignèrent que l'âme humaine est « éternelle » (Platon), « incorruptible » (Aristote), « immortelle » (Cicéron). Qui n'admirerait ces paroles de Cicéron : « Détachons-nous de nos corps, c'est-à-dire, apprenons à mourir. Ce sera déjà une sorte de vie céleste, tant que nous serons sur la terre ; et quand délivrés de ces chaînes nous nous en irons là-haut, la course de nos âmes en sera moins retardée... Et quand nous serons arrivés, alors enfin nous vivrons. Cette vie n'est qu'une longue agonie ; comment pourrais-je regretter la mort, si elle délivre ! ³ »

Cette même vérité, la plupart des philosophes *modernes* les plus illustres la soutiennent énergiquement : on peut citer de l'un d'entre eux dont le témoignage n'est nullement suspect (J.-J. Rousseau), cette belle parole, que le juste seul a le droit de prononcer avec confiance : « Non, j'ai trop souffert en cette vie, pour ne pas en attendre une autre. Toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un instant de l'immortalité de l'âme. »

231. L'enseignement de l'Eglise. — On ne trouverait pas un seul philosophe chrétien qui ait douté de l'immortalité de l'âme.

Écoutons les Saints Pères : « L'âme a été créée par Dieu, vivante créée par la vie, simple créée par la simplicité, immortelle créée par l'immortalité, afin qu'elle ne s'éloigne pas de son créateur, de qui la rappro-

1. Montaigne, *Essais*, III, c. XII. — 2. F. L. Poisson, *Entretien sur la vie future* ; — Jannet, *La famille*, p. 360. — 3. *I, Tuscul.*, 31. Les Saints Pères, S. Ambroise, *De fide Resurrect.*, liv. II, n. 40. — Bossuet, *Lettres de piété*, 169.

chent, à ce qu'il me semble, la simplicité de son essence et l'immortalité de sa vie » (S. Augustin). — « L'âme, qui n'est pas faite de chair, est immortelle » (*id.*). — « L'âme est une substance tout à la fois incorporelle et immortelle » (S. Jean Chrysost.). — « L'âme est le plus bel ouvrage de Dieu, fait à l'image du divin ouvrier, immortel et incorruptible » (S. Cyr. Jérus.).

D'ailleurs les Saints Pères dans un objet d'une si grande importance ne sont pas seulement docteurs privés, mais aussi témoins de la révélation ; aussi lisons-nous dans le Concile de Latran : « De nos jours plusieurs auteurs ont osé dire de la nature de l'âme raisonnable qu'elle est *mortelle*, et quelques philosophes téméraires ayant affirmé qu'il en était vraiment ainsi, au moins au point de vue philosophique : avec l'approbation du Sacré Concile, nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme raisonnable est mortelle : celle-ci n'est pas seulement, en effet, d'une manière véritable, par elle-même, et essentiellement la forme du corps humain, mais elle est encore esprit immortel. »

ARTICLE II.

L'Etat de l'autre vie.

Cet état peut être envisagé soit au point de vue *physique*, soit au point de vue *moral* : d'où deux paragraphes : 1^o la *Résurrection* des corps ; 2^o l'*Eternité* des châtimens.

§ I. — *La Résurrection.*

Nous l'avons vu, l'âme est immortelle : il suit de là qu'après la mort ou bien elle vivra seule, ou bien elle sera réunie de nouveau à son corps ou à un autre corps.

232. Nature de l'état de l'âme séparée ¹. — Que l'âme intellectuelle puisse encore penser et vouloir dans l'état de séparation, nous l'avons établi plus haut (n. 227). La thèse suivante portera seulement sur la nature de cet état.

THÈSE

L'âme dans l'état de séparation, est à un point de vue plus libre, à un autre plus imparfaite.

I. *Elle est plus libre.* En effet, dans l'état de séparation, 1^o l'âme ne conserve que radicalement les facultés sensitives, végétatives, locomotrices : leur exercice ne vient donc plus la distraire, et lui faire perdre une partie de son activité.

2^o De même, après la mort, l'âme acquiert le mode d'existence des

1. *Sum. Theol.*, p. I. q. 89, a. 2.

purs esprits ; mais la manière d'opérer suit la manière d'être. Donc après la mort, l'âme comprend et veut à la manière des esprits : à coup sûr, c'est là une perfection plus grande *en soi*. Comme le dit S. Thomas : L'âme après la mort « est plus libre en un certain sens, d'autant que le poids et le souci du corps ne viennent plus troubler la pureté de son intelligence ¹. »

II. *Son état est imparfait*. De fait, on ne peut appeler parfait que le mode d'existence, qui s'accorde le mieux avec la nature d'un être : or l'âme a naturellement plusieurs propriétés dont elle ne peut plus jouir dans l'état de séparation. Donc l'état de séparation n'est pas exempt d'imperfection.

Preuve de la *mineure*. — Après la dissolution du corps, l'âme manque de trois éléments : l'union avec le corps, pour lequel elle a une adaptation interne et un désir naturel ; — l'appel fait aux images, à l'aide desquelles elle doit comprendre mieux et plus distinctement que par les espèces infuses ; — et par suite, la connaissance sensible des objets corporels, que l'âme ne peut plus saisir, dans l'état de séparation, que par une connaissance spirituelle.

Tout bien considéré, on ne saurait donc regarder l'état de séparation comme le plus parfait pour l'âme humaine ; autrement il ne faudrait plus dire que son union avec le corps est une union naturelle.

233. Si l'âme doit être de nouveau unie à son corps ². —

Nous ne dirons pas que l'âme puisse par elle-même se façonner un nouveau corps. La foi et la raison prouvent que ce pouvoir ne doit être attribué qu'à Dieu. — Il ne s'agit pas non plus de la résurrection d'un corps incorruptible et glorieux, mais de la résurrection, autant qu'elle implique essentiellement une nouvelle union de l'âme avec un corps, qui serait pour elle une moins lourde charge. C'est dans ce sens que nous dirons de la résurrection qu'elle est jusqu'à un certain point naturelle.

THÈSE

La nature de l'âme exige, jusqu'à un certain point, la résurrection du corps.

Preuve. — Trois arguments se présentent : l'un *métaphysique*, un autre *psychologique* et l'autre *moral*.

I. — La raison pour laquelle Dieu a créé un être composé de corps et d'âme demeure éternellement : il faut donc qu'enfin l'âme s'unisse un jour de nouveau au corps.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 89, a. 2, ad 1. — 2. Mercier, *Psych.*, p. 485-490.

Voici la preuve de l'*antécédent*. Si les créatures qui ne sont créées que pour réaliser la fin d'un autre être, peuvent être entièrement détruites, il n'en va pas ainsi de l'homme qui est la fin et l'abrégé de toute la création ; il doit demeurer comme le lien entre le monde corporel et le spirituel : « Par conséquent, il ne saurait périr, ou s'il tombe un moment, quant à la partie inférieure de son être, c'est pour se relever à jamais au jour de la résurrection ¹. »

II. — L'homme est si naturellement composé de corps et d'âme, que l'union de ces deux éléments produit un être, qui est un dans sa nature aussi bien que dans son être et ses opérations ; il doit donc être aussi un dans sa fin dernière. — La preuve de la *conséquence* résulte de ce qu'autrement l'harmonie jusque là conservée, se romprait à la fin. « Ne faut-il pas qu'il en soit de sa fin et de sa destinée, comme il en est de sa naissance, de sa nature, de sa vie animale, de ses actions, de ses passions, c'est-à-dire que tout cela soit commun à tout l'homme et que la fin de l'homme soit proportionnée à sa nature ². »

III. — L'homme ne se sert pas seulement de l'âme, mais du corps pour faire le bien et le mal : ils doivent donc tous les deux recevoir une récompense ou un châtiment.

Voilà pourquoi l'âme séparée désire naturellement être réunie à son corps, selon cette pensée de S. Thomas : « Un être est requis pour un autre de deux manières : tout d'abord afin de réaliser l'essence même de cet autre être ; c'est ainsi que l'âme est requise pour que l'homme soit complet. Secondement, pour perfectionner le premier être, et le mettre en meilleur état : c'est ainsi que la beauté du corps ou la vivacité de l'intelligence contribuent à faire l'homme complet. Or, le corps, sans contribuer à la perfection du bonheur de l'âme de la première manière, y contribue pourtant de la seconde. L'opération dépendant, en effet, de la nature, plus la nature de l'âme sera parfaite, plus parfaite aussi sera son opération propre, qui constitue sa félicité... Aussi, tant que l'âme jouit de Dieu sans son corps, son désir se repose dans l'objet qu'elle possède, non sans l'empêcher pourtant de vouloir en outre que son corps soit admis à y participer ³. »

234. Conclusion contre la métempsycose ou palingénésie. —

A. — De modernes progressistes, ainsi que certains partisans du

¹ 1. Mgr Freppel, sur Athénagore, *Traité de la résurrection*. — 2. Mgr Freppel, *pass. cité*. — 3. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 4, a. 5.

transformisme, ont renouvelé la *métempsychose* des anciens sous le nom de *Palingénésie*. La métempsychose, encore appelée « transcorporation ou transanimation », florissait jadis chez les Indiens, les Chinois, les Egyptiens et d'autres nations de l'antiquité ; on peut la définir justement : *le système de ceux qui soutiennent que les âmes, après s'être dépouillées d'un corps, émigrent dans un autre*. S. Thomas l'a expliqué en ces termes : « Tous ceux qui supposaient que les âmes sont créées en dehors des corps, ont admis la transcorporation des âmes, de sorte qu'une âme dépouillée d'un corps, s'unirait à un autre, tout comme un homme change de vêtement. » — La Palingénésie des modernes ne diffère que par le nom de l'ancienne métempsychose ; les défenseurs de cette théorie prétendent, en effet, que les âmes, suivant une loi de progrès indéfini, passent d'un corps dans un autre plus parfait : c'est ainsi, d'après Michelet, que l'âme d'un malheureux homme du peuple passera dans le corps d'un millionnaire ¹.

B. — Un tel système est en contradiction avec la conscience et la raison. En effet, d'une part, personne n'a *conscience* d'avoir existé autrefois dans un autre corps, suivant ce mot de Voltaire : « Pour que la métempsychose pût être admise, il faudrait que quelqu'un de bonne foi se ressouvint bien positivement qu'il a été un autre homme. » Il faudrait, en effet, que ces transmigrations fussent conscientes pour s'accorder avec la loi des sanctions futures. — D'autre part, tout ce qui a été imaginé sur la migration des âmes dans des corps d'animaux ou d'êtres humains, non seulement est purement gratuit, mais encore est une pure rêverie, et c'est avec *raison* que S. Augustin l'appelle « une facétie de quelques philosophes, dont rougirait leurs descendants ».

D'ailleurs, la Palingénésie est victorieusement rejetée par l'*autorité* universelle des philosophes et des théologiens. Elle est aussi en contradiction avec la foi catholique : l'Eglise enseigne, en effet, « que l'âme retrouve après la résurrection, le même corps qu'elle a dépouillé ² ».

§ II. — *L'Eternité des peines.*

235. Ce qu'il faut penser de l'éternité des châtimens. —

Cet article a pour titre l'éternité des peines : car pour le bonheur éternel, il n'y a point de difficulté ; tous admettent que la raison peut démontrer l'existence du bonheur éternel. En ce qui concerne l'éternité des peines, bien qu'il y ait division entre les spiritualistes, la grande majorité défend la thèse suivante :

1. *Le peuple*, de même Reynaud, *Enfantin*. — 2. *Contra Gent.*, lib. II, c. 54.

THÈSE

La raison seule peut soutenir l'éternité des peines.

Preuve. — Trois arguments en faveur de la thèse : tirés de Dieu, de l'homme, et de la tradition des peuples.

A. — *Du côté de Dieu.* — Le mal moral offense Dieu, c'est-à-dire la Majesté, la Sainteté, la Justice, la Bonté infinies ; mais la gravité d'une injure vient de la majesté de la personne offensée, suivant l'adage, *l'offense grandit avec l'offensé* ; d'où il suit que le mal moral est une injure *objectivement* infinie ; or il convient qu'une injure infinie soit expiée par des châtimens éternels ; il est donc convenable que le mal moral soit expié par des peines éternelles, c'est-à-dire dont l'*extension*, à défaut de l'intensité, soit infinie.

B. — *Du côté de l'homme.* — Le châtiment ne doit pas cesser, tant que dure le péché ; mais le péché de l'âme séparée ne peut jamais cesser ; donc la peine du péché sera éternelle.

Preuve de la mineure. — Le pécheur, au sortir de cette vie, se trouve placé dans un état de désordre permanent. Pour en sortir, il lui faudrait un acte libre et méritoire de repentir, ce qui n'est plus possible, puisque dans l'autre vie l'homme ne sera plus libre. Fixé à jamais dans l'inimitié de Dieu, il ne peut donc pas ne pas être privé à jamais de la possession de Dieu et du bonheur éternel.

« Un défaut, dit S. Thomas, qui va jusqu'à retrancher le principe de l'être est irréparable : c'est ainsi que si le principe visuel est à jamais détruit, il ne peut y avoir de remède pour l'œil, à moins d'une intervention de la puissance divine. Pour la même raison si le péché va jusqu'à détruire le principe de l'ordre qui soumet à Dieu la volonté de l'homme, il en résulte un état de désordre, de lui-même irréparable, bien que la puissance divine puisse le réparer 1. »

C. — *La tradition des peuples.* — Il y avait autrefois et il y a encore aujourd'hui, même chez les païens, une tradition universelle, qui affirme l'existence de supplices terribles et éternels pour les pécheurs, comme le prouvent les histoires profanes, aussi bien que les descriptions des poètes ; c'est ainsi que nous entendons Virgile s'écrier :

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 87, a. 3. — Bossuet, *Sermon sur la fête de la Conception.*

« Sedet, æternumque sedebit
Infelix Theseus...

Discite justitiam moniti, et non temnere divos ¹. »

L'éternité des peines est aussi dans la tradition chrétienne, et expressément définie dans le symbole de S. Athanase :
« Ceux qui auront fait le mal iront au *feu éternel*. »

236. L'objection contre l'éternité des peines ². — Dieu est la bonté même ; mais il répugne à la bonté de punir le coupable de châtimens éternels ; l'enfer n'est donc pas éternel.

Rép. — *Dist. la maj.* : Dieu est bonté en même temps que justice, *oui* ; il n'est que bonté, *non*. — *Dist. la min.* : il répugne à sa bonté de punir le coupable de peines éternelles, si la justice ne fait pas valoir ses droits, *ne le discutons pas* ; si la justice fait valoir ses droits, *non*, pour les raisons que nous avons données. — Au reste la première hypothèse est facile à contester. C'est qu'en effet l'amour méprisé réclame la punition du coupable, ainsi que le dit si bien un orateur très célèbre : « Le Dante a mis sur la porte de son *Enfer* cette fameuse inscription :

« ... Vous qui entrez, laissez l'espérance. »

« Mais pourquoi laisser l'espérance ? Pourquoi en un lieu où la bonté divine doit se trouver, puisqu'elle est inséparable de Dieu, faut-il abdiquer toute heureuse perspective, si lointaine qu'elle soit ? Le poète nous l'explique dans un vers que je ne me rappelle jamais sans un tressaillement d'admiration :

« C'est l'éternelle justice qui m'a fait, et le premier amour. »

« Si ce n'était que la justice qui eût creusé l'abîme, il y aurait du remède, mais c'est l'amour aussi, le premier amour qui l'a fait : voilà ce qui ôte toute espérance. Quand on est condamné par la justice, on peut recourir à l'amour ; mais quand on est condamné par l'amour, à quoi recourra-t-on ? Tel est le sort des damnés. L'amour qui a donné son sang pour eux, cet amour-là même, c'est celui qui les maudit... Ce n'est pas la justice qui est sans miséricorde, c'est l'amour. L'amour, nous l'avons trop éprouvé, c'est la vie ou la mort, et s'il s'agit de l'amour d'un Dieu, c'est l'éternelle vie ou l'éternelle mort. ³ »

1. *Enéid.*, v. 616, 617, 661. « Là est fixé et fixé pour toujours l'infortuné Thésée... que ce soit là pour vous une leçon de justice et de respect des Dieux. » — 2. Voir Jaugey, *Dict. Apologétique*, Art. Eternité de l'Enfer, sept objections actuelles. — 3. Lacordaire, *Conf. de N.-Dame*, 72^e conférence.

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

III

THÉODICÉE

OU

THÉOLOGIE NATURELLE ¹

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Le monde porte en ses moindres détails la trace du Créateur, et l'âme humaine nous en présente l'image ; voilà pourquoi, de la connaissance du monde et de l'homme, nous nous élèverons par une gradation naturelle à la connaissance de Dieu : de la Cosmologie et de la Psychologie à la Théodicée.

1. Définition de la Théodicée ou Théologie naturelle. —

A. — Le nom de *Théodicée*¹ vient des mots grecs *θεός* (Dieu) et *δίκη* (justice ou justification). C'est sous ce titre que Leibnitz écrivit son livre destiné à réfuter les diverses objections que les impies soulevaient contre la Providence de Dieu. De nos jours, ce n'est plus seulement la Providence, mais aussi l'existence, la nature et les attributs de Dieu qu'il faut défendre. Voilà pourquoi les philosophes prennent le plus souvent ce mot de Théodicée dans un sens plus large que Leibnitz, et désignent par lui la science de Dieu.

La *théologie naturelle* a le même sens, et désigne la science de Dieu, acquise à la lumière de la raison. Le mot *théologie* (*θεός* et *λόγος*), montre quel est l'objet propre de cette science. On ajoute le mot *naturelle*, parce que le philosophe étudie Dieu à la lumière de la raison, et se distingue ainsi du théologien, qui, appuyé sur la révélation, connaît Dieu

¹. Farges, *L'idée de Dieu devant la Raison et la Science* ; — Caro, *Idée de Dieu* ; — de Margerie, *Théodicée* ; — Bossuet, *Connaissance de Dieu* ; — Fénelon, *Existence de Dieu* ; — Leibnitz, *Essai de Théodicée*, etc.

à la lumière surnaturelle de la foi. « Il y a donc une différence de nature entre la théologie qui traite de la doctrine révélée, et cette autre théologie qui n'est qu'une partie de la philosophie ¹. »

B. — En conséquence, nous pouvons définir la théologie naturelle : la science de Dieu ou du suprême principe de toutes choses, acquise par des moyens naturels, ou plus brièvement : *La science rationnelle de Dieu*. — Par ce mot *rationnelle*, nous distinguons la théologie naturelle de la théologie sacrée ; et, en disant que Dieu est son objet propre, nous la distinguons des autres parties de la philosophie réelle.

2. Importance de la Théodicée. — Cette importance de la Théodicée a été reconnue par les plus anciens philosophes : Aristote la proclame « la plus importante » ², — et Cicéron « la plus belle de toutes les sciences » — comme aussi « la plus nécessaire au sentiment religieux ». Ces éloges ne sont pas outrés.

Le premier est justifié par l'*objet* même de la Théodicée : puisqu'on estime tant la science des choses de la nature, combien plus doit-on estimer la science du suprême principe de toutes choses ! « Dieu, dit Vacherot lui-même, c'est le plus grand mot des langues humaines. Aucune ne l'a oublié. Toutes l'ont célébré... Il est le problème par excellence des plus grandes philosophies ³. »

Le second éloge est légitimé par la très grande *utilité* de la Théodicée. Comme nous l'avons dit dans nos préliminaires (n. 8), il y a trois ordres de vérités philosophiques : l'ordre logique, l'ordre réel et l'ordre moral. Or la Théodicée fortifie le premier, complète le second et sert de base au troisième. En effet :

1. Une fois démontrée la véracité de Dieu, la certitude des critères de vérité apparaît de plus en plus évidente. La Théodicée confirme donc l'ordre *logique*, en lui apportant sa raison suprême.

2. Dieu, comme nous le prouverons, est la cause première soit des vérités transcendentales, soit des êtres qui remplissent l'univers, soit de l'homme lui-même. Notre science des

1. *Sum. Theol.*, p. I. q. 1, ad 2um. — 2. Arist., *Métaph.*, L. II. — 3. *Le nouveau spiritualisme*, p. 288.

choses *réelles* est donc incomplète, tant que nous ne sommes pas parvenus jusqu'à Dieu, l'Être des êtres, comme à la cause suprême de tous les objets de notre science.

3. Enfin, puisqu'il n'y a pas de loi sans législateur, il est impossible de fonder la loi *morale*, si l'on n'a pas établi au préalable l'existence de Dieu. Ils privent donc la Morale de son fondement naturel, ces philosophes contemporains, qui renversant l'ordre des choses, exposent la Morale avant d'avoir établi les principes de la Théodicée.

Le troisième éloge de la Théodicée affirme avec raison sa nécessité religieuse : car *la religion*, comme le mot l'indique, *relie* l'homme à Dieu, et ne saurait exister sans la Théodicée. Et cela est aussi vrai de la religion naturelle que de la religion révélée, car « lorsqu'on veut prouver contre les athées l'existence de Dieu, l'usage de la raison doit précéder la foi ¹ ».

3. Histoire de la Théodicée. — Parmi les philosophes de l'*antiquité*, on cite Anaxagore comme s'étant le premier élevé scientifiquement à la vraie notion de Dieu ² ; dans la suite, Socrate, Platon et Aristote traitèrent d'une manière remarquable de la divinité. A cette époque, toutefois, la question de Dieu n'était pas encore étudiée à part et n'était considérée que comme une partie de la Métaphysique.

Le mérite d'avoir donné à la Théodicée toute son étendue et sa profondeur revient aux philosophes *chrétiens*, qui, s'appuyant et sur la raison et sur la foi, nous ont laissé de véritables traités de Dieu et de la création : signalons à leur tête S. Thomas et ses deux *Sommes*.

Enfin, dans les *siècles derniers*, on commença à étudier la Théodicée indépendamment de la foi, et avec une méthode purement philosophique. Or ce ne fut pas sans un grand dommage pour la vérité, car parmi ces philosophes libre-penseurs, les uns sont tombés dans les pires erreurs ; les autres, avec les positivistes, en sont devenus sceptiques, au point de vouloir reléguer la Théodicée en dehors des sciences. « La philosophie positive, dit l'un d'entre eux, ne nie rien et n'affirme rien sur les causes premières et finales. Nous ne savons rien sur la cause de l'univers et des habitants qu'il renferme ³. »

4. Méthode de la Théodicée. — Ceux qui soutiennent, à juste titre, que la Théodicée est une partie de la philosophie, ne s'accordent cependant pas sur la méthode à employer. — Les uns veulent prendre la méthode ontologique ou mystique, les autres la méthode d'autorité. Nous parlerons plus tard de ces deux opinions (n. 8-12).

1. S. Congr. Index, année 1855. — 2. Gonzalès, *Hist. de la phil.*, t. 1, p. 138. — 3. Littré, *Paroles de phil. pos.*, p. 34 ; *Positivisme*, p. 53. — Farges, *Idée de Dieu*, p. 6.

Mais, dans une étude d'une telle importance, bien plus ample sera notre méthode *analytico-synthétique* ou *circulaire*. Partant des choses créées, que l'esprit connaît en premier lieu, nous nous élèverons par voie de causalité, à l'existence de Dieu et à sa notion ; — alors, analysant cette idée de Dieu, nous en déduirons d'importantes conséquences touchant sa nature et ses perfections ; — enfin, revenant de Dieu à la créature, nous mettrons plus en lumière la nature divine et la nature créée par une comparaison mutuelle. Nous aurons ainsi vérifié la parole de S. Thomas : « La première connaissance de l'homme porte sur les créatures et la dernière sur Dieu¹. »

Or il y a *trois voies* pour s'élever de la créature à Dieu : la voie de *causalité*, la voie d'*élimination* et la voie d'*excellence*, qu'on appelle aussi voie d'*analogie*. 1° Par la voie de *causalité*, nous connaissons Dieu comme le principe et la fin de toutes choses ; 2° par la voie d'*élimination*, nous nions de Dieu toutes les imperfections que nous voyons dans les créatures ; c'est ainsi que nous disons : Dieu est simple, immuable, éternel, immense ; 3° enfin par la voie d'*excellence*, nous affirmons que Dieu possède à un degré suprême toutes les perfections des créatures, qu'il vit, comprend, aime, est bienheureux. Telles sont les trois voies que Denys l'Aréopagite résume ainsi : « Nous connaissons Dieu en tant que cause, par négation et par éminence². »

5. Division de la Théodicée. — L'homme se pose à l'égard de Dieu une triple question : Existe-t-il ? Qu'est-il en lui-même ? Qu'est-il par rapport à nous ? La théologie naturelle se divise donc en trois parties ; I. *de l'Existence* de Dieu ; II. *de la Nature* de Dieu ; III. *des Rapports* de Dieu et du monde³.

Cette division a trois avantages. — D'abord elle est fondée sur la réalité, car bien qu'en Dieu sa nature, son existence et ses relations ne soient pas réellement distinctes, relativement à nous pourtant, et à cause de la faiblesse de la raison humaine, ces notions ne sont atteintes que successivement, et en quelque sorte séparément. — En outre, chacune de ces trois parties coïncide parfaitement avec les stades de la méthode *circulaire*, qui s'élève d'abord de la créature à l'existence

1. *Contra Gent.*, L. II, c. IV. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 7, ad 3. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 2-26.

du Créateur, puis le contemple en lui-même, et ensuite revient de Dieu à la créature (n. 4). — Enfin chacune de ces trois parties attaque les principales erreurs du temps présent : la première réfutera l'athéisme, la seconde l'agnosticisme, la troisième le panthéisme et le déisme.

6. Tableau synoptique de toute la Théodicée.

LIVRE I EXISTENCE DE DIEU	I.	{	1. Nécessité.
	Démonstrabilité de l'existence de Dieu.	{	2. Possibilité.
		{	3. Méthode.
LIVRE II NATURE DE DIEU	II.	{	1. Arguments cosmologiques.
	Démonstration de l'existence de Dieu.	{	2. Arguments psychologiques.
	III.	{	1. Consentement universel.
LIVRE III RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE	Confirmation de la démonstration.	{	2. Réfutation de l'Athéisme.
	I.	{	1. Aséité.
	Attributs négatifs de Dieu.	{	2. Infinité.
LIVRE II NATURE DE DIEU		{	3. Simplicité.
		{	4. Immutabilité.
		{	5. Éternité.
LIVRE III RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE	II.	{	6. Immensité.
	Attributs positifs de Dieu.	{	7. Unicité.
		{	1. Intelligence.
LIVRE III RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE	I.	{	2. Volonté.
	Rapport d'identité.	{	3. Toute puissance.
		{	1. Exposition du Panthéisme.
LIVRE III RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE	II.	{	2. Réfutation du Panthéisme.
	Rapport de causalité.	{	1. Création.
		{	2. Conservation.
LIVRE III RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE		{	3. Concours.
		{	4. Providence.

Corollaire : Notion, nom et définition de Dieu.

LIVRE PREMIER DE LA THÉODICÉE

EXISTENCE DE DIEU.

7. Comment se pose la question de l'existence de Dieu.

1. Ce mot Dieu désigne *l'être suprême*, c'est-à-dire : « l'être le plus noble, et qui surpasse tous les autres ; de qui tout dépend comme de son premier Auteur ; que par conséquent nous devons vénérer et adorer comme majesté suprême : c'est là,

en effet, le concept vulgaire et en quelque sorte premier, que tous nous nous formons de Dieu, quand nous entendons prononcer son nom. »

2. Dans ce premier livre, nous ne nous occupons cependant que de l'*existence* de cet être. C'est pourquoi on ne saurait reprocher à nos arguments de ne pas démontrer directement la perfection infinie ou quelque autre attribut de Dieu : la Théodicée, en effet, pas plus que la géométrie, ne peut résoudre tous les problèmes à la fois. C'est dans ce sens restreint que nous poserons notre thèse : *Dieu existe*.

3. Ceux qui rejettent ouvertement l'existence de cet être, ou tout au moins s'obstinent à la mettre en doute, s'appellent athées. Les Théistes, au contraire, sont les philosophes qui soutiennent l'existence de Dieu. Avec eux, nous devons étudier trois questions, et dans l'ordre suivant : Peut-on démontrer, et comment démontrer l'existence de Dieu ? Quels sont, en fait, les arguments directs sur lesquels s'appuie cette démonstration ? Comment peut-on, indirectement, confirmer l'existence de Dieu ? A ces trois questions correspondront trois chapitres : I. *Démonstrabilité de l'existence de Dieu* ; II. *Démonstration de cette existence* ; III. *Confirmation de cette démonstration*.

CHAPITRE PREMIER

DÉMONSTRABILITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU ¹.

Nous nous demanderons si l'existence de Dieu *doit* être démontrée, si elle *peut* l'être et *comment* elle peut l'être.

ARTICLE I.

Nécessité de démontrer l'existence de Dieu.

Ce qui n'a pas besoin d'être démontré est évident à l'*intelligence* ou aux *sens*. En est-il ainsi de l'existence de Dieu ?

8. Si l'existence de Dieu est par elle-même évidente à l'intelligence. — Déjà, au temps du docteur Angélique, on avait prétendu que cette proposition : « Dieu existe » est par elle-même évidente. D'a-

1. Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, p. 23-59 ; Villard, *Dieu devant la science et la raison*, p. 41-72.

près les ontologistes (Platon ¹, Malebranche, Gioberti, Ubaghs), et les éclectiques (Cousin, E. Saisset ², etc...), nous percevrions Dieu immédiatement, soit dans son essence, ou au moins dans ses attributs, et cela naturellement dès cette vie présente. Contre eux, nous établirons la thèse suivante :

THÈSE

L'existence de Dieu n'est pas, par elle-même, évidente pour nous, mais elle a besoin de démonstration.

Il faut prouver cette thèse, et répondre aux objections.

A. — Pour que l'existence de Dieu n'eût pas besoin de démonstration, il faudrait que Dieu fût vu immédiatement, ou bien que cette proposition : « Dieu existe » fût analytique. Mais ces deux hypothèses sont également fausses.

I. La fausseté de la première est démontrée par ce que nous avons dit en Psychologie (n. 128) contre l'ontologisme. En Dieu l'existence n'est pas distincte de l'essence, et celui qui verrait Dieu immédiatement, percevrait clairement son essence. Or, dans l'état de la vie présente, les hommes ne peuvent voir l'essence divine. C'est pourquoi ils ne connaissent même pas ses attributs, sans recourir au raisonnement.

II. Quant à la seconde hypothèse, voici comment S. Thomas en démontre la fausseté : « Une chose peut être évidente par elle-même de deux façons. D'une première façon, elle peut être évidente en soi, et non par rapport à nous ; d'une seconde façon, en soi et aussi pour nous. » Il y a, par exemple, des théorèmes de géométrie, qui sont vrais en eux-mêmes, et cependant, restent pour nous inconnus : tandis qu'au contraire les premiers principes, une fois qu'on en a compris chaque terme, sont aussitôt évidents. Or, ajoute S. Thomas : « Cette proposition *Dieu est*, prise en elle-même, est évidente, puisque l'attribut ne diffère pas du sujet : *Dieu*, en effet, est identique à son existence... Mais comme nous ne connaissons pas encore cette identité, puisqu'elle est en question, nous ne pouvons, nous, affirmer immédiatement cette proposition ; il nous faut donc la démontrer en nous basant sur ce que nous connaissons mieux, c.-à-d., sur les effets quoiqu'en soi moins intelligibles ³. »

1. *Les lois*, L. X, trad. Cousin, VIII, p. 218. — 2. Charles, *Lect. Philos.*, I, p. 172-177. — 3. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 2, a. 1 : — Gratry, *Conn. de Dieu*, I, p. 54.

On peut apporter une confirmation à cette démonstration, en faisant observer que si l'une ou l'autre de ces hypothèses était vraie, on ne saurait plus concevoir aucun doute sur l'existence de Dieu, l'athéisme serait une contradiction manifeste et son existence deviendrait impossible.

B. — *Obj.* : Dieu est la vérité première ; or la vérité première doit être connue tout d'abord. Dieu est donc de première évidence.

Rép. : *Nous dist. la maj.* Dieu est la vérité première dans l'ordre ontologique, *nous le conc.* ; dans l'ordre psychologique, *nous le nions.* *Nous dist. la min.* : La vérité première dans l'ordre psychologique, est connue tout d'abord, *nous l'accordons* ; dans l'ordre ontologique, *nous le nions.* Il n'y a, en effet, aucune nécessité à ce que l'ordre de la connaissance humaine suive l'ordre ontologique de la nature ; c'est ainsi que nous pouvons parfaitement percevoir la fumée avant le feu.

Inst. I^{re}. — Celui dans la lumière duquel nous percevons toutes choses, est évident, même pour nous ; or nous contemplant toutes choses dans la lumière de Dieu ; donc, Dieu est évident pour nous.

Rép. — *Nous dist. la maj. de même la min.* : Nous percevons toutes choses dans la lumière de Dieu, comme dans le *principe* de la connaissance, *nous l'accordons* ; comme dans l'objet de la connaissance, *nous le nions.* Dans toute connaissance, il faut, en effet, distinguer et l'objet connu, et le principe ou la lumière qui éclaire cet objet ; or Dieu n'est point un objet dans lequel nous voyons immédiatement les choses, il est seulement la lumière ou le principe qui rend les objets intelligibles et l'âme intelligente ¹ (Psych., n. 131).

Inst. II. — Les philosophes païens et chrétiens s'accordent à dire que la connaissance de Dieu est « naturellement innée dans l'esprit ».

Rép. — L'idée de Dieu est innée en nous, *implicitement*, en ce sens que les facultés rationnelles et leurs tendances instinctives sont innées ; *nous le conc.* ; *explicitement* et en elle-même, *nous le nions.* — De même que le fruit est contenu dans la graine de l'arbre, de même l'idée de Dieu est dans la raison pure, qui en se développant s'élève naturellement et par degrés, des créatures jusqu'à Dieu.

9. A plus forte raison l'existence de Dieu n'est évidente pour aucun sens. — Il ne saurait être question ici des sens externes, mais — 1^o d'après l'école écossaise (Reid, Dugald-Stewart, Jouffroy) nous serions poussés par un *instinct aveugle*, ou une inspiration naturelle, à admettre l'existence de Dieu, comme toute autre vérité nécessaire ; — 2^o d'après l'école sentimentale (Jamblique, Jacobi, Thomassin, Gratry ², Hutcheson) il y aurait dans l'homme un *sens religieux*, ou

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 11, ad 3. — *Contra Gent.*, L. I, c. XI. — 2. Gratry, *Conn. de Dieu*, I, p. 57-67 ; II, p. 147-170.

divin, par lequel l'âme, inondée de la lumière du Verbe, percevrait ou sentirait Dieu immédiatement, comme par une sorte de contact (Log., n. 255).

A. — Il faut reconnaître tout d'abord que cette opinion a *une apparence* de vérité. Conduit par une tendance innée de la raison, l'homme parvient facilement, et comme spontanément, à la connaissance de Dieu. C'est pour cela que des raisonnements vulgaires suffisent à persuader aux enfants et aux esprits incultes l'existence de Dieu, aussi bien que les autres vérités premières, sans qu'il soit besoin des démonstrations explicites et scientifiques des docteurs.

B. — En soi cependant, cette opinion est *fausse et dangereuse*. 1^o Elle est *fausse*, car, d'une part, un mouvement instinctif ou affectif, qui est aveugle, ne suffit pas à donner la certitude intellectuelle (Log., n. 255) ; d'autre part, c'est gratuitement et sans motifs, que l'on attribue à notre âme une nouvelle faculté cognitive, autre que les sens et l'intelligence, et qu'il faudrait appeler *sens divin* ou encore faculté *super-intellectuelle*. Et pourquoi Dieu, alors même que nous ne pouvons le comprendre d'une façon adéquate, ne pourrait-il cependant être connu par notre intelligence ?

2^o Cette opinion est *dangereuse*, car elle attribue notre foi en l'existence de Dieu à la sensibilité si variable de chaque individu ou à un instinct aveugle : ce n'est donc plus qu'une « affaire de sentiment », et la Théodicée serait désormais reléguée en dehors de la science.

De tout ce qui précède, concluons que la démonstration de l'existence de Dieu n'est pas seulement utile : elle est encore nécessaire. De nos jours surtout, nous ne pouvons plus nous contenter d'une foi aveugle ni d'une démonstration quelconque. Pour arracher au doute l'esprit de la jeunesse, ou la fortifier contre les nombreuses objections qui pullulent, et proviennent surtout d'une fausse science, il nous faut une démonstration vraiment scientifique ¹.

ARTICLE II.

Possibilité de démontrer l'existence de Dieu.

Les *fidéistes* et les *sceptiques* nient cette possibilité.

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 19, 23, 25.

10. Si l'existence de Dieu peut être connue d'une façon certaine par la raison. — Exagérant outre mesure la « faiblesse de la raison », les *Fidéistes* et les *Traditionalistes* déclarent que nous ne pouvons connaître Dieu, sans le secours de la révélation ou de la tradition. C'est ainsi que Lamennais, Bautain, Bonnetty disent après Huet : « Demandez à ces hommes inconnus les uns aux autres d'où leur est venue la croyance en Dieu, ils vous répondront : « Nos pères nous ont dit : *Patres nostri narraverunt nobis* ¹. » Contre eux, nous établirons la thèse suivante :

THÈSE

Par la puissance de la seule raison, appuyée sur l'étude de la nature, l'existence de Dieu peut être connue avec certitude.

A. — Preuve *a posteriori*. De fait, nous exposerons plus loin un certain nombre d'arguments indiscutables en faveur de cette existence, et qui ont été prônés de tous temps par les philosophes. — De plus, ces arguments se composent d'éléments que l'esprit le plus médiocre peut comprendre facilement. Des deux prémisses, en effet, l'une exprime un fait d'expérience vulgaire, celui-ci par exemple : « je suis un être périssable, imparfait, contingent... », l'autre, un des principes premiers, évident pour toute intelligence, p. ex. : « *le contingent suppose le nécessaire* ». La faiblesse de la raison humaine ne saurait être telle, qu'elle ne puisse saisir de telles prémisses et en tirer une conclusion.

B. — Preuve *a priori*. Par notre seule raison, nous pouvons acquérir toutes les vérités nécessaires à l'homme pour régler ses mœurs et parvenir à sa fin naturelle ; autrement « la nature serait en défaut pour des choses nécessaires », ce qui est impossible. Or, sans conteste, l'existence de Dieu est bien plus nécessaire pour orienter notre vie que tous les autres dogmes de la philosophie, puisque cette existence est la base de la religion et de la morale, et que, sans elle, on ne peut concevoir le devoir, le péché, etc. Aussi, la raison humaine, quoique impuissante à élucider bien des mystères inutiles à sa fin, ne saurait l'être, lorsqu'il s'agit de prouver l'existence de Dieu (Log., n. 186).

C. — Nous pouvons confirmer notre démonstration par un argument *ad hominem*. Si, en effet, on refuse à la raison le pouvoir de démontrer

1. Lamennais, *Essai sur l'indifférence*.

l'existence de Dieu sans recourir à la révélation, jamais elle ne pourra démontrer que la révélation vient de Lui. — Ajoutons même que les traditionalistes, qui prennent la révélation comme source unique de vérité, sont condamnés par elle. Voici ce que nous trouvons dans la Sainte Ecriture : « Par le moyen des choses créées, les attributs invisibles de Dieu sont connus des créatures. » D'après la Congrégation de l'Index : « la foi ne peut être invoquée contre les athées pour prouver l'existence de Dieu » ; enfin d'après le Concile du Vatican, Dieu « peut être connu d'une façon certaine par la raison naturelle basée sur l'ordre des choses créées ». Les traditionalistes sont donc réfutés par la tradition elle-même.

Obj. — L'existence et l'essence de Dieu ne sont qu'une seule et même chose ; mais la raison ne peut connaître l'essence divine : elle ne peut donc prouver davantage l'existence de Dieu.

Rép. — *Nous dist. la maj.* : l'existence et l'essence de Dieu sont une seule et même chose, *ontologiquement*, nous l'accordons ; *logiquement*, nous le nions. Dans la substance divine, en effet, l'existence et l'essence ne sont pas distinctes ; par rapport à nous cependant, il y a entre elles une distinction logique ; nous pouvons, en effet, des choses créées, parvenir à l'existence d'une cause suprême, sans que, pour cela, nous connaissions son essence (n. 31 bis).

11. La démonstrabilité de l'existence de Dieu est donc mise hors de doute. — Cette conclusion a pour adversaires toute une catégorie spéciale de sceptiques : les positivistes et les néo-criticistes. Les uns, à la suite de Locke, comme par ex., Comte et Littré, déclarent inutile et même nuisible toute tentative de démontrer l'existence de Dieu. Les autres avec Kant prétendent que les arguments sur lesquels s'appuient les théistes, sont des paralogismes (n. 29).

En cela, ils sont logiques avec leurs doctrines, puisque les positivistes ne veulent point s'élever au-dessus des faits du monde sensible, que les kantistes nient l'objectivité de nos idées, et que les uns et les autres, tout en admettant les faits sur lesquels s'appuie l'argumentation théiste, s'interdisent d'en rechercher les causes. Dès lors, rejetant la recherche des causes, ces philosophes sont amenés logiquement à rejeter le principe de causalité, et par là même les preuves de l'existence de Dieu qui s'appuient sur lui.

Mais, logiques jusqu'ici avec eux-mêmes, les positivistes en viennent à se contredire lorsqu'ils s'adonnent aux sciences expérimentales, et que basés sur ce même principe de causa-

lité, ils tirent des lois générales des faits observés. Et il en est de même des néo-criticismes qui, après avoir proclamé tout d'abord, au nom de la raison théorique, que Dieu est inconnaissable, le déclarent ensuite connaissable au nom de la raison pratique, et finissent par nous demander au moins de croire à l'existence de Dieu.

Pour nous, qui avons déjà mis hors de cause et prouvé la certitude du principe de causalité (Ont., n. 165), nous pourrions désormais nous en servir légitimement, et si nous basons sur lui toute notre démonstration de l'existence de Dieu, cette démonstration lui empruntera sa valeur, et jouira d'une égale certitude ¹.

ARTICLE III.

Méthode de démonstration de l'existence de Dieu.

12. Divers modes de démonstration. — On peut concevoir trois procédés pour démontrer l'existence de Dieu : *a priori*, *a posteriori*, *a simultaneo*.

L'argument *a priori* se base sur quelque chose d'antérieur, soit chronologiquement, soit ontologiquement, à ce qu'il s'agit de démontrer ; c'est ainsi, par ex., qu'on démontre l'existence de la fumée par celle du feu, ou qu'on déduit les conséquences de leur principe. — L'argument *a posteriori*, au contraire, se base sur un fait ou un principe postérieur soit chronologiquement, soit ontologiquement à ce qu'il s'agit de démontrer : c'est ainsi qu'on démontre l'existence du feu par celle de la fumée, ou la vérité d'un principe par celle de ses conséquences, la cause par ses effets. — Enfin l'argument *a simultaneo*, ainsi appelé parce qu'il prétend passer de plain-pied de l'ordre idéal à l'ordre réel, conclut à l'existence d'un être par l'analyse de son concept. Il mériterait plutôt le nom d'argument *a priori* au sens large, ou dans l'ordre idéal.

En d'autres termes, l'argument *a simultaneo* est analytique et se base sur le seul principe d'identité ; l'argument *a posteriori* est inductif et se base sur le principe de causalité ou de raison suffisante : enfin l'argument *a priori* est déductif.

Nous pouvons affirmer dès maintenant que l'existence de Dieu ne peut être démontrée *a priori*, puisque Dieu, par hypo-

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 26-58.

thèse, n'a pas de cause qui lui soit antérieure. Il nous reste donc à choisir entre la voie *a simultaneo* et la voie *a posteriori*.

13. Si l'argument a simultaneo peut prouver l'existence de Dieu. — A. — Cet argument a été présenté sous trois formes ¹ :

S. Anselme le premier, l'expose ainsi : Par le mot Dieu, nous désignons un être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand ; mais un être qui existe dans l'intelligence et aussi dans la réalité, est plus grand qu'un autre être qui n'existerait que dans l'intelligence seulement ; donc cet être tel que nous ne pouvons en concevoir de plus grand, doit être en même temps dans l'intelligence et dans la réalité ; donc Dieu existe ².

Descartes remet en scène l'argument de S. Anselme, et le formula ainsi : Nous avons l'idée claire d'un Etre infini ; or cette idée renferme en elle l'existence de cet Etre infini, que nous appelons Dieu ³.

Enfin Leibnitz le formula ainsi : nous concevons Dieu comme possible ; mais s'il n'existe pas, il ne serait pas possible, car il est contradictoire que Dieu puisse *devenir* ; donc Dieu existe ⁴.

Remarquons : 1^o que ces trois arguments ne s'occupent nullement de l'origine de l'idée d'infini, et ne considèrent point l'idée que nous avons de Dieu comme *un fait*, dont la seule cause possible serait Dieu éclairant la raison humaine. Ces arguments ne se basent donc point sur le principe de causalité (n. 23, 2^o).

2^o Ils s'appuient au contraire sur le principe d'identité : ils affirment que l'existence de Dieu est contenue dans son concept, ou encore que son existence réelle s'identifie avec son concept. En d'autres termes, ils soutiennent que l'idée égale le fait, et posent l'équation suivante : *Idéal* = *Réel*. C'est en cela essentiellement que s'accordent ces trois arguments, quoiqu'ils affectent des différences accidentelles ⁵.

B. — Contre ces trois arguments, nous établirons la

THÈSE

Cette proposition : « Dieu est » ne peut être démontrée par l'argument a simultaneo.

Preuve. — Cet argument renferme un double sophisme :

1^o Il passe d'un genre à un autre genre. On ne peut, en effet, par la seule valeur du principe d'identité conclure de l'ordre idéal à l'ordre réel, ni de l'existence idéale contenue dans une idée ou une notion idéale, conclure à l'existence réelle. Poser :

1. L. Couture, *Polybiblion*, 1875. — 2. S. Anselme, *Proslogium*, ch. 2, 3. — 3. Descartes, *Mémoires*. V^e : *Princip. phil.*, p. 1, c. 14, 18. — 4. *Monadologie*, *Nouveaux Essais*, l. IV, c. 9, 7. — 5. Farges, *ouvr. cité*, p. 208-211. — *Science catholique*, août 1894 : l'argument de S. Anselme.

Idéal = *Réel*, c'est une pure affirmation, sans aucune preuve ¹.

Et qu'on ne dise point que nos idées sont objectives, et que par conséquent, le passage de l'idée à l'objet réel est légitime. Il est vrai que nos *idées simples* sont objectives, puisque l'intelligence les abstrait des objets eux-mêmes : elles sont intuitives. Mais les idées composées et non intuitives, celle d'une montagne d'or, par ex., peuvent être fictives, et leur objectivité doit être démontrée. Il est d'ailleurs évident pour tout le monde, que notre idée de Dieu n'est ni simple, ni intuitive, mais très complexe et déductive.

2^o *C'est un argument à quatre termes*, car ceux qui le soutiennent : — a) prennent le mot « *existence* » dans un double sens, tantôt au sens d'*existence réelle*, tantôt au sens d'*existence idéale*. Et en effet notre idée d'être infini contient l'idée d'*existence*, ou l'*existence idéale*, mais non le fait de cette existence ou l'*existence réelle*. — b) C'est également dans un double sens que les Leibnitziens prennent le mot *possibilité*, quand ils soutiennent que Dieu n'est pas possible s'il n'existe pas. Car autre chose est la *possibilité intrinsèque*, autre chose la *possibilité extrinsèque*. La première consiste dans la non-contradiction des termes qui constituent le concept ; la seconde, en ce que le sujet de cette possibilité peut *devenir*, c'est-à-dire *passer de la puissance à l'acte*. Or l'idée de Dieu conserverait évidemment sa non-répugnance ou possibilité intrinsèque, même si Dieu n'existait pas et s'il était impossible extrinsèquement.

Ces arguments n'ont d'ailleurs aucune valeur contre les athées. L'athée, comme le fait Littré, déclare l'idée de Dieu purement idéale et fictive : « Les idéalizations théologiques ne furent jamais que fictives » ; et ailleurs, « les êtres théologiques n'ont d'existence que dans l'esprit ² ».

13 bis. Remarque sur un double argument de Descartes ³.

Il ne faudrait pas confondre l'argument de Descartes que nous venons de critiquer (n. 13) avec un autre argument du même auteur, ainsi formulé : nous avons une idée claire de l'Être infini ; or l'infini ne peut être connu par l'intermédiaire du fini ; l'idée de l'infini nous vient donc de lui, et par conséquent Dieu existe.

Cet argument passe bien, en vérité, de l'idée de Dieu à son existence,

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 2, a. 1, ad 2. — 2. Littré, *passim*. — 3. Descartes, 3^e *Médit. Discours sur la méth.*, 4^e partie. — Farges, *ouvr. cité*, p. 59-85. — Villard, *ouvr. cité*, p. 70-145.

mais par voie de causalité, et non par celle d'identité : il considère, en effet, l'idée de Dieu, non point comme une notion idéale, mais comme un fait psychologique, auquel on ne peut assigner nulle autre cause que Dieu. Ce n'est donc pas un argument *a simultaneo*, mais bien *a posteriori*. Cela n'empêche pas, d'ailleurs, cet argument de Descartes d'être des plus discutables (Ontol., n. 93-95).

14. C'est donc par l'argument *a posteriori* que l'on doit prouver l'existence de Dieu. — Cela découle de tout ce que nous venons de dire : c'est, en effet, le seul moyen qui nous reste. Expliquons ce moyen :

Pour que, des choses finies, nous puissions nous élever à la connaissance de Dieu, il faut et il suffit qu'il y ait : 1° un lien nécessaire entre Dieu et les choses finies, 2° dans l'homme une faculté capable de saisir ce lien. De fait, ces deux conditions se trouvent réalisées ; il y a un lien nécessaire entre Dieu et les créatures, tout au moins au point de vue de leur existence, puisque, comme nous le démontrerons, les créatures sont l'effet de la cause suprême, l'œuvre de Dieu. — D'autre part, l'homme a une faculté rationnelle, par laquelle il connaît d'abord le caractère contingent des choses de ce monde, puis tout naturellement il en cherche la raison suffisante dans l'Être nécessaire. L'homme peut donc, par voie de causalité, s'élever des choses contingentes à leur cause ¹.

« Notre connaissance naturelle, dit S. Thomas, a son point de départ dans la sensation. Aussi notre connaissance s'étend-elle aussi loin qu'elle peut être conduite par les choses sensibles ; mais comme ces dernières sont des effets, et dépendent d'une cause, nous pouvons légitimement en déduire l'existence de cette cause, c'est-à-dire l'existence de Dieu ². » Ce sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE SECOND

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU.

15. Classification des preuves de l'existence de Dieu.

Parmi les choses finies sur lesquelles nous nous appuierons pour nous élever à Dieu, les unes sont matérielles et les autres spirituelles. Nous aurons donc deux espèces d'arguments, et

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 46-50. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 12, c.

par là même deux articles : art. I^{er} : Arguments *Cosmologiques* ; art. II^e : Arguments *Psychologiques*.

ARTICLE I.

Arguments Cosmologiques.

L'existence de Dieu se démontre à l'aide du principe de causalité, par la contingence des choses de ce monde. Or il y a dans les choses de ce monde visible cinq points de vue où l'on peut plus facilement constater leur contingence : *leur mouvement, leur origine, leur nature, leur gradation hiérarchique*, et enfin *leur ordre* merveilleux. Il y a donc cinq arguments cosmologiques, qui, d'après nous, sont tous de même genre et de même nature, et cependant ont été divisés en arguments *métaphysiques* et *physiques* par les anciens scolastiques. Nous ne retiendrons cette division que pour la commodité de notre exposition.

§ I. — *Arguments métaphysiques.*

16. I. Preuve de l'existence de Dieu par le mouvement local. — A. — Voici d'abord résumée la célèbre argumentation de S. Thomas : « Il est certain, et cela frappe les sens, que quelque chose (nous pourrions dire tout) se meut dans l'univers » ; mais tout ce qui est mù, est mù par un autre. Donc ce qui est mù dans l'univers, suppose un Moteur non mù ou immobile, que nous appelons Dieu.

La majeure est évidente : rien ne tombe mieux sous les sens que le mouvement local, rien n'est plus scientifiquement certain, puisque la science considère le mouvement comme le fait général et fondamental de l'univers.

La mineure n'est point douteuse non plus : « tout ce qui est mù, est mù par un autre », le moteur, en effet, est *en acte*, le mobile *en puissance* seulement. Or le même être ne peut être à la fois en acte et en puissance au même point de vue ; c'est ainsi qu'il est impossible qu'un bâton se meuve lui-même, ou que, dans les vivants, la partie motrice ne soit pas différente de la partie mise en mouvement (Ont., n. 165).

Enfin la *conclusion* s'impose : il faut qu'il y ait un premier Moteur, non mù. Toute série de mouvements suppose, en

effet, trois termes : le premier qui produit le mouvement, et qui meut sans être mù ; le dernier qui reçoit le mouvement sans le transmettre ; enfin des termes intermédiaires qui reçoivent et transmettent le mouvement, et sont en même temps mobiles et moteurs. — Supposant même, par impossible, qu'on puisse avoir une série infinie et éternelle de moteurs intermédiaires, il serait absurde de supposer des termes intermédiaires sans termes extrêmes, des choses secondes sans une première, des choses dérivées sans un principe d'où elles dérivent, des causes instrumentales sans cause efficiente. Il y a donc un premier Moteur non mù ¹.

16 bis. — B. — Le même argument peut *scientifiquement* s'énoncer ainsi : toutes les explications scientifiques du mouvement dans l'univers, se ramènent à deux hypothèses : le mécanisme et le dynamisme. Mais l'une et l'autre de ces hypothèses sont insuffisantes pour expliquer le mouvement de l'univers, sans l'intervention d'un premier Moteur. Donc ce premier Moteur existe.

1^o Si l'on en croit les *mécanistes*, la matière est toute passive ; poussés par l'extérieur, les corps n'agissent point, ils ne communiquent aux corps en contact que ce qu'ils ont eux mêmes reçu. Mais cette passivité absolue des corps serait un puissant argument en faveur de notre thèse, car si chaque corps de l'univers a reçu le mouvement qui l'anime, il faut bien que la force impulsive du monde entier vienne d'un premier Moteur étranger à ce monde : de Dieu.

Et qu'on ne dise point que le mouvement du monde a commencé *nécessairement* ou encore qu'il est *éternel*. — La *première* assertion, en effet, est contradictoire, puisque ce qui commence ne saurait être nécessaire. — La *seconde* n'enlève rien à la force de notre argument. Accorderait-on que le mouvement est éternel, comme de toute éternité la matière est, dans cette hypothèse, essentiellement passive, il reste toujours à expliquer pourquoi et par qui, de toute éternité, la matière est mue ?

D'ailleurs cette éternité du mouvement contredit la science et la raison. — *La science* d'abord, car d'après les lois de la

1. *Sum. Theol.*, p. 1. q. 2, a. 3. — De même quelques contemporains, comme par exemple, M. Janet, *Le Matérialisme contemporain*, 1875, p. 58.

mécanique, le mouvement actuel se transforme sans cesse en mouvement potentiel, et ainsi peu à peu s'épuise (n. 18) ; or tout ce qui doit finir ne peut être éternel ; les théories astronomiques nous montrent aussi que l'univers actuel, issu de la nébuleuse primitive, n'est qu'une des phases d'une évolution, immense sans doute, mais qui sûrement aura une fin, et partant a dû avoir un commencement ¹. — *La raison* à son tour, qui rejette la notion du nombre infini, ne saurait admettre une série infinie réalisée de mouvements ².

16 ter. — 2° Si l'on adopte l'hypothèse *dynamiste*, la matière ne serait plus purement passive, mais jouirait d'une activité essentielle, en vertu de laquelle les corps, dans des conditions données, s'attirent mutuellement.

Nous accordons volontiers que la *force d'attraction* meut tout l'univers ; mais nous soutenons qu'elle n'est ni le premier moteur, ni un moteur suffisant de l'univers, et surtout de notre système solaire ³.

1. Elle n'est pas le moteur *premier*. En effet, la force attractive de la matière n'est pas nécessairement toujours en acte ; au contraire, elle tend au repos, puisqu'elle tend à réunir dans une masse centrale immobile toutes les parties disséminées. Que si elle est indifférente à l'état d'acte ou de puissance, elle n'a pas en elle-même la raison suffisante de son passage primitif de la puissance à l'acte, et ne saurait davantage nous expliquer pourquoi elle aurait été à l'origine en acte plutôt qu'en puissance.

2. Elle n'est pas un moteur *suffisant* de l'univers. En effet, en supposant l'attraction naturellement en acte, même de toute éternité, dans la nébuleuse originelle, le mouvement local de ses parties ne s'ensuivrait pas nécessairement. — Si, en effet, les atomes du monde sont tous en contact dans une seule masse, ou s'ils se trouvent placés à des distances égales dans un espace infini, le monde reste en équilibre, d'après les lois mécaniques, et il ne peut plus être mù sans l'impulsion d'un moteur étranger. — Si, au contraire, les atomes sont inégalement dispersés, à des distances immenses, il y aura bien alors un *certain* mouvement des parties, mais on ne

1. Farges, *Idee de Dieu*, p. 66, 67, 98, 110-112. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 72. —

3. Congrès scientif. de Bruxelles, 1894, p. 46 et 313.

saurait expliquer cet état primitif d'immense diffusion, si opposé aux tendances naturelles de l'attraction universelle, sans l'intervention du premier moteur, qui aurait ainsi monté et tendu les ressorts de cette vaste machine.

« Toutes les hypothèses dynamistes, dit fort bien M. Faye ¹, prennent pour point de départ, un état de choses, le *chaos*, dont il est impossible de rendre compte par les seules lois de la nature. Parmi ces lois, la principale, l'*attraction universelle*, est précisément l'*opposé de toute cette tendance à l'immense diffusion qui constitue le chaos*. »

3. Elle n'est pas un moteur *suffisant* pour notre système solaire. En effet, le mouvement qui naîtrait naturellement de ces données, en les supposant réalisées dans la nébuleuse primitive, ne suffirait pas encore à expliquer les mouvements giratoires de notre système solaire. L'attraction *centripète*, tendant naturellement à réunir en un même centre toute la masse des atomes, a dû être modérée et combattue par un mouvement *centrifuge*. Aussi tous les astronomes, rejetant l'opinion contraire de Kant, sont-ils unanimes à supposer la nébuleuse animée de deux mouvements : l'un centripète et provenant de l'attraction, l'autre centrifuge et provenant de la rotation. Mais si l'on soutient avec les dynamistes, que le premier est naturel à la matière, il faut bien avouer que le second, qui lui est contraire, a été surajouté par une intervention étrangère, c'est-à-dire par le premier Moteur ².

Obj. — Le premier moteur pourrait être un agent distinct de Dieu ; donc en prouvant le premier moteur, vous ne prouvez point Dieu.

Rép. — *Nous mions l'ant.* Et, en effet, de la seule notion de premier moteur non mù, il est facile de déduire des caractères distinctifs de la divinité. Il doit être, en effet : — *a*) une cause *étrangère* et *supérieure* au mobile, c'est-à-dire au monde ; — *b*) une cause *immatérielle* et *spirituelle*, puisque toute matière est inerte et mobile ; — *c*) cause *première*, et par conséquent *nécessaire* et *éternelle* ; — *d*) *acte pur*, sans mélange de puissance, et par conséquent *infini* comme nous le dirons plus loin ³ (n. 47 bis).

17. II. Preuve de l'existence de Dieu tirée de l'origine des êtres⁴. — A. — *Argument de raison pure* : Il y a dans le monde une série continue de causes efficientes ; or une série

1. *L'Origine du monde*, p. 257. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 63-83. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 83-85. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 86-97. — Villard, *ouvr. cité*, p. 145-185.

de causes efficientes suppose nécessairement une première cause efficiente, qui est Dieu. — La *majeure* est évidente.

Prouvons la *mineure* : dans la série des causes efficientes, chacune est cause de la suivante, et effet de la précédente ; un arbre, par ex., en produit un autre, et a été lui-même produit par ceux qui l'ont précédé. Mais, dans une telle série de causes dérivées, on ne peut remonter à l'infini. Impossible que toutes les causes soient secondes ou dérivées, et qu'il n'y ait pas de cause première, d'où elles dérivent. — Et nous avons supposé que la série des causes se succédait en *ligne droite* ; si elle était *circulaire*, ce serait en outre un cercle vicieux, car A qui produit B, C, D, E, serait lui-même causé par eux.

B. — *Arg. scientifique* : Toutes les séries d'êtres qui constituent ce monde ont eu un commencement ; elles supposent donc une cause première, non causée, que nous appelons Dieu.

L'antécédent est un fait bien constaté ; d'après les théories astronomiques, tous les corps inorganiques ont leur origine dans la nébuleuse primitive, dont un fragment, après une longue évolution, a formé notre terre ; bien plus la science moderne ne croit pas impossible de supputer la durée de ces évolutions, et de fixer par là l'âge de la terre et des étoiles. Quant aux corps organiques, il est certain que la vie n'a pas existé dès le commencement sur notre terre, alors qu'elle était une immense fournaise. Donc tous les êtres matériels, soit vivants, soit inorganiques, loin d'être éternels, sont, au contraire, d'origine relativement récente.

La conclusion s'impose de deux côtés : 1° L'évolution *cosmique*, ayant eu un commencement, suppose nécessairement une cause antérieure non causée, d'après l'axiome : « Tout ce qui commence, commence par un autre » (Ontol., n. 165).

« Cette façon de démontrer l'existence du premier principe, dit S. Thomas, est la plus sûre, puisque personne ne peut y contredire. Si, en effet, en supposant le monde et le mouvement éternels, il faut cependant leur accorder un premier principe, moteur éternel, à plus forte raison, lorsqu'on a démontré qu'ils ont dû commencer. »

2° L'évolution *organique* prouve avec plus de force encore l'existence de Dieu. En effet, la vie a dû apparaître sur la terre ou spontanément, ou par des germes tombés des astres, ou bien sous l'action immédiate de Dieu. Mais la génération spon-

tanée est condamnée par l'expérience scientifique (Cosmol., n. 109-110) : d'autre part, aucun germe tombé des astres n'aurait pu parvenir vivant jusqu'à nous, à cause du froid qui règne dans le vide interstellaire (— 270°) ; on ne peut donc expliquer l'apparition de la vie sur la terre, sans l'intervention de la cause première ¹.

La science *confirme* encore notre conclusion, en démontrant que cette évolution qui a commencé, doit aussi finir. Un jour viendra où la vie sera impossible sur notre terre, soit parce que, sous l'influence de diverses causes météorologiques et géologiques, la circulation des eaux sera arrêtée ; soit parce que le soleil, perdant sans cesse une quantité considérable de lumière et de chaleur, finira par s'obscurcir et s'éteindre. — De plus, les attractions que les astres exercent les uns sur les autres retardant chaque jour leur rotation, et la force centrifuge diminuant peu à peu, quoique insensiblement, au bout d'un grand nombre de siècles, la lune doit se rapprocher de la terre, l'une et l'autre du soleil, en sorte que, comme le prouve M. Wolf : « Tous les corps du système se réuniront enfin en une seule masse, qui tournera sur elle-même encore pour un temps, mais finira par rentrer au repos relatif dans le milieu qui l'entoure ². » Que si Dieu ne communique alors au monde une nouvelle énergie, tout mouvement aura cessé pour toute l'éternité ³ (Cosmol., n. 29).

18. III. Preuve de l'existence de Dieu par la nature des êtres ⁴. — S. Thomas expose ainsi l'argument tiré de « l'idée de possible et de nécessaire » : « Nous voyons en ce monde des êtres qui pourraient indifféremment être ou ne pas être, pour qui il est possible de naître et de périr. Or tout ce qui est ainsi a une cause... Il faut donc admettre l'existence d'un être qui soit *nécessairement* ⁵. »

La *majeure* est évidente, car, dans ce monde, on ne peut trouver aucun être qui soit nécessaire ; et, en effet, les vivants naissent et périssent, la matière inorganique change constamment de forme ; on peut d'ailleurs facilement concevoir la non-existence des êtres vivants, et des êtres inorganiques. Tout ce qui existe en ce monde est donc, par nature, indifférent à l'existence, ou essentiellement contingent.

La *mineure* ne s'impose pas avec moins de force, car un

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 87-93. — 2. Wolf, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 99. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 93-99. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 99-102. — Villard, p. 184-201. — 5. *Contra Gent.*, L. I, c. XV, n. 4.

être qui par lui-même n'est que possible, ne peut tenir de lui-même sa propre existence : il est clair, en effet, que la possibilité n'est pas une raison suffisante de l'existence, autrement toutes les choses possibles existeraient de fait, ce qui est absurde.

La *conclusion* sort logiquement des prémisses, car si aucun être n'était nécessaire, tous seraient purement possibles et aucun n'existerait : « Si tous les êtres qui existent actuellement ont pu ne pas exister, on peut supposer qu'il y a eu un temps où rien n'existait : or, s'il en était ainsi, rien n'existerait encore à présent ¹. » Il faut donc admettre un être nécessaire, qui ne prenne pas dans un autre la raison de son existence, mais qui soit lui-même la raison de l'existence de tous les autres ; qui par conséquent ne soit pas seulement nécessaire d'une façon relative, mais en lui-même et d'une façon absolue. Cet être, tous l'appellent Dieu ².

Obj. I. — L'être contingent existe *de fait* éternellement : donc, en fait, il n'a pas de cause.

Rép. — *Laissons passer l'aut., nous nions la conc.* Puisque l'être contingent n'a pas en lui-même la raison de son existence, cette insuffisance est toujours la même, qu'elle soit temporaire ou éternelle : « Le temps, comme on l'a dit, ne fait rien à l'affaire » ; et puisque, même de toute éternité, l'être contingent n'existe pas par lui-même, il faut qu'il ait en dehors de lui une cause éternelle ³.

Obj. II. — Les lois de la nature sont nécessaires : elles sont donc cet être nécessaire que vous demandez.

Rép. — Les lois de la nature sont nécessaires, *nous dist.* : hypothétiquement et conditionnellement, *nous l'acc.*, absolument, *nous le nions* (Cosmol., n. 120). Si, en effet, on fait l'hypothèse que le soleil, par ex., existe, il est nécessaire qu'il brille. Mais cette nécessité est purement hypothétique, car le soleil pourrait ne pas exister. Cette nécessité des lois de la nature dépend aussi de certaines conditions qui peuvent faire défaut. — Au contraire, ce qui est d'une nécessité absolue, comme, par ex., « deux et deux font quatre », ou bien « il faut faire le bien », ne dépend d'aucune hypothèse ou d'aucune condition ⁴.

Inst. I. — Dans le monde, la quantité d'énergie se conserve toujours la même, d'après l'axiome : « Rien ne se perd, rien ne se crée. » L'énergie est donc nécessaire.

Rép. — *Nous dist.* : l'énergie d'ordre vital se conserve toujours la

1. Kleutgen, tome IV, p. 291. — 2. *Sam. Theol.*, p. I, q. 2, a. 3. — 3. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 402. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 406-409. — Boutroux, *Contingence des lois de la nature*.

même, *nous le nions* ; il y a, en effet, beaucoup plus de vie, de pensée et de liberté aujourd'hui, qu'à l'origine du monde. — L'énergie d'ordre physico-chimique, *nous dist.* : quant à la quantité, *nous laissons passer* ; quant à la qualité, *nous le nions* ; et, en effet, l'énergie actuelle revient sans cesse à l'état d'énergie potentielle, sans pour cela cependant disparaître (loi de la dégradation de l'énergie). — *Nous nions donc la conc.*, car l'énergie ne se conservant la même que dans l'ordre physico-chimique, et y subissant en outre un tel changement de qualité, on ne saurait dire qu'elle soit absolument nécessaire ¹.

Inst. II. — La *matière*, dont le poids ou la quantité reste invariable sous les diverses transformations, est indestructible. La matière est donc l'être nécessaire.

Rép. — *Nous acc. l'ant.* *Nous nions la conc.* Non seulement on conçoit facilement la non-existence de la matière, mais elle n'a par elle-même, ni son activité, ni ses qualités, ni ses déterminations, puisqu'elle les tient de la force ou forme substantielle. Or ce qui, par nature, est si voisin du néant, purement passif et indéterminé, ne peut en vérité être l'être nécessaire ².

Au reste toute notre argumentation peut être *confirmée* par deux raisons générales : — 1^o Toutes les lois de la nature, et l'indestructibilité de la matière elle-même, loin de renverser la thèse de l'existence de Dieu prouvent plutôt sa sagesse : « Dieu n'avait-il pas le droit d'établir dans la nature des lois fixes et invariables ? » — 2^o De fait cependant, les lois physiques, régissant des êtres contingents, revêtent leur contingence, et se trouvant en conflit avec d'autres lois, elles souffrent des exceptions. Or des lois qui fléchissent, ne sauraient être déclarées absolument nécessaires ³.

19. IV. Preuve de l'existence de Dieu par la gradation des êtres ⁴. — Tous les êtres de l'univers sont doués de qualités variées, comme la vérité, la beauté, la bonté, mais à des degrés divers. Or ces divers degrés de perfection conduisent l'esprit jusqu'à un être souverainement parfait, qui est « le plus vrai, le meilleur, le plus noble de tous ». Il y a donc un être « qui est cause de l'existence, de la bonté, et de toutes les perfections de tous les autres êtres et nous l'appelons Dieu ⁵ ».

1. La *majeure* frappe les yeux de l'observateur. La perfection des êtres grandit à mesure que l'on s'élève du minéral à la plante, à l'animal, jusqu'à l'homme ; et chacun de

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 71, 98, 111. — *La Quinzaine*, 15 janv. 1897, art. de M. Brunhes. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 112-114. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 114-117. — 4. Villard, *ouvr. cité*, p. 201-222 ; Farges, *ouvr. cité*, p. 118-124. — 5. *Sum. Theol.*, p. I, q. 2, a. 3 ; et q. 79, a. 4, c.

ces quatre règnes se trouve lui-même divisé en un grand nombre d'échelons superposés. Ce n'est pas seulement chez les vivants qu'on observe cette gradation, mais aussi parmi les minéraux dont les poids atomiques croissent depuis l'hydrogène jusqu'à l'uranium (t à 240). Cette hiérarchie des êtres est même si parfaite qu'on a pu la comparer à la hiérarchie des nombres ou mieux encore à l'arbre généalogique, dont les nombreux rameaux se groupent, se relient, et finissent par s'unifier dans une seule souche.

2. La *mineure* a déjà été démontrée en Ontologie (n. 33) où nous avons établi que l'acte est antérieur à la puissance, le parfait à l'imparfait, puisque toute la raison d'être de la puissance est dans l'acte qui seul peut la déterminer ; toute la raison de l'imparfait est dans le parfait, dont il n'est qu'un degré de participation (plus loin n. 55).

3. La *conclusion* se trouve ainsi vérifiée. « Et, en effet, comme l'observe S. Thomas, *le plus* dans chaque genre doit être la source, d'où dérive *le moins* ; le plus parfait ne saurait venir du moins parfait. » — Et qu'on ne dise point que cette suprême perfection est purement *idéale* ¹ ou seulement relative et non absolue ; car on ne conçoit pas comment d'une perfection purement idéale auraient pu découler les perfections concrètes des êtres existants ; d'une source idéale il ne sortit jamais de ruisseau réel. D'autre part, ce qui est cause de la perfection de tous les êtres existants et possibles, doit être inépuisable, infini, d'une manière absolue, et doit avoir en lui la plénitude même de toute perfection (n. 47 *bis*).

L'autorité de Socrate, de Platon, de S. Augustin et de S. Thomas, de Bossuet et de Fénelon, donne à cet argument une très grande valeur ; les spiritualistes contemporains, comme Saissset, Cousin, etc..., le soutiennent avec force ; ils l'exagèrent même, car ils attribuent au principe : « l'imparfait suppose le parfait », l'évidence d'un axiome qu'il serait inutile de démontrer.

§ II. — *Argument Physique* ².

20. V. Preuve de l'existence de Dieu par l'ordre de l'univers. — A — Les philosophes donnent à cet argument les

1. Bertauld, *Crit. des preuves de l'exist. de Dieu*, p. 99. — 2. Farges, *Idée de Dieu*, p. 125-189 ; — Fénelon, *De l'existence de Dieu* ; — Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même* ; — Fray sinous, *Défense du christianisme* ; — La Luzerne,

noms les plus divers. On l'appelle argument *physique*, parce qu'il s'appuie sur l'ordre du monde physique et sensible, et non sur l'ordre métaphysique. — On l'appelle aussi argument *téléologique* (τελος, fin), c'est-à-dire « argument des causes finales ». — Enfin on l'appelle, par antonomase, argument *cosmologique* et *théologique* : nul autre, en effet, n'est plus apte à élever savants et ignorants, à la connaissance de Dieu.

B. — On peut formuler ainsi la preuve tirée de l'ordre de l'univers : Un ordre admirable respendit dans cet ensemble des choses visibles ; mais cet ordre suppose un ordonnateur doné d'une intelligence et d'une sagesse suprêmes, il existe donc un être suprême, auteur de l'ordre admirable du monde, « et cet être, nous l'appelons Dieu ¹ ».

21. Majeure de l'argument : existence de l'ordre ². —

Que l'on étudie en détail les *individus* qui composent le monde, ou que l'on embrasse d'un même regard l'*ensemble* des choses et le lien qui les unit, on ne peut s'empêcher d'admirer l'ordre et l'harmonie qui règnent partout.

A. — Qui donc, pendant la nuit, a pu retenir son admiration au spectacle d'un ciel étoilé ? Qui donc n'a tressailli lorsqu'il a vu l'aurore, messagère du jour, empourprer les sommets des montagnes, puis tout à coup le soleil, ce roi de la nature, se lever et monter lentement dans les cieux ? Qui donc n'a senti son âme émue par le merveilleux spectacle de la terre féconde, de la mer pleine de poissons, de la richesse et de la variété des minéraux, de l'admirable structure des végétaux et des animaux, surtout du corps de l'homme aux organes si variés et si bien adaptés, à la vue enfin de l'âme humaine et des facultés sublimes qui la distinguent ?

Le vulgaire admire tout cela, mais combien plus les savants initiés aux secrets de l'astronomie, de la chimie, de la biologie et de la physiologie, de l'histoire naturelle et de la psychologie.

Que de merveilles ! Dans l'immensité des *cieux*, les planè-

Dissertation sur l'existence de Dieu ; — Clarke, *Traité de l'existence de Dieu* ; — Monsabré, *Conférence de N. D.*, 1873 ; — A. de Margerie, *Théodicée*, t. I, p. 187 ; — L. Nieuwentyl, *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature* ; — Châteaubriand, *Génie du christianisme* ; — P. Janet, *Les causes finales* ; — Charles Levêque, *Les harmonies providentielles*. — 1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 2, a. 3. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 127-164 ; — De Saint-Ellier, *L'Ordre du monde physique*.

tes et leurs satellites, au nombre de plus de 256, parmi lesquels notre terre avec la lune, tournent avec une précision mathématique dans leurs vastes orbites autour du soleil, source universelle de chaleur et de vie. Le soleil lui-même avec son cortège de planètes tourne autour d'un axe ; et dans le vide immense circulent des multitudes innombrables d'étoiles, centres de systèmes solaires semblables au nôtre, « lancées et soutenues, suivant la belle parole de Linné, par la main de cet ineffable premier Moteur, Etre des êtres, Cause des causes, gardien, ordonnateur de l'univers, souverain Seigneur et architecte de ce monde ¹ ».

La *chimie* nous montre la variété si grande des formes cristallines, jointe à une admirable régularité. Et cet ordre ressort bien davantage, si l'on considère l'affinité des atomes et les lois des proportions multiples qui président aux combinaisons chimiques, en sorte que le mouvement des atomes dans chaque molécule a pu être comparé au mouvement des planètes dans le système solaire.

Et dans le monde des *vivants*, combien d'autres merveilles ! C'est d'abord l'évolution de l'œuf, d'où sort progressivement chaque organisme vivant, suivant l'espèce qu'il devra représenter, comme s'il était construit par une main invisible. Mais ce sont surtout les détails infiniment petits de ces organismes qui font ressortir la grandeur de l'ouvrier :

« Maximus in minimis cernitur esse Deus. »

1. Voici les *fleurs des champs*. Il y en a plus de cent mille espèces ; dans chacune on peut admirer l'élégance et la délicatesse de la structure, la richesse du coloris, leur admirable mode de reproduction, jusqu'au nombre parfois prodigieux de leurs graines.

2. Puis les *organes des animaux*. Tous naissent d'une simple cellule, et se diversifient cependant avec une gradation admirable, dans des espèces sans nombre ; et l'on ne saurait se représenter ces merveilles, à moins d'en lire les descriptions scientifiques dans les ouvrages des savants.

3. Que dire enfin du *corps humain* ? — D'abord des *maines* de l'homme ? « De quelle commodité ne sont-elles pas, et de

1. Paroles de Linné au frontispice de son *Système de la nature* (*Études religieuses*, 3 nov. 1866, p. 331).

quelle utilité dans les arts, s'écriait Cicéron, les mains que la nature nous a données ? Les doigts s'allongent ou se plient sans la moindre difficulté, tant leurs jointures sont flexibles. Avec leur secours, les mains se servent du pinceau, du ciseau ; elles jouent de la lyre, de la flûte, voilà pour l'agréable. Pour le nécessaire, elles cultivent les champs, bâtissent des maisons, tissent des étoffes, des habits, travaillent le cuivre et le fer ¹. » — Quant à l'*oreille*, construite à la façon des instruments de musique, elle est pourvue de six mille fibres (fibres de Corti) qui vibrent à l'unisson de tous les sons extérieurs, et grâce auxquelles nous pouvons percevoir jusqu'à 5376 intervalles de la gamme ou notes différentes. — Que dire des *yeux* ? « messagers qui vont au devant du monde extérieur, placés dans la tête comme des sentinelles au sommet d'une citadelle, admirablement appropriés à leurs délicates fonctions ² ». Ils peuvent aussi facilement embrasser d'un seul regard les vastes spectacles de la nature, que saisir distinctement les moindres détails des objets : « Chaque millimètre carré de la rétine peut reproduire distinctement 30 ou 40 mille points d'un objet donné ³. »

4. Enfin rien de plus étonnant que *les instincts des animaux*. Les uns tendent à la conservation de l'individu ; les autres à la propagation de l'espèce ; les autres enfin à la constitution et à la conservation d'une certaine forme de société. Sous l'influence de cet instinct, les animaux dès leur naissance et sans apprentissage accomplissent des actes merveilleux et fort difficiles, dont les hommes plus savants ne découvrent souvent la raison cachée qu'après une longue étude.

B. — Voilà pour la beauté des détails ; quant à l'harmonie de l'ensemble, elle est assurée par un triple lien.

En premier lieu tous les êtres se succèdent et s'élèvent par degrés dans la perfection suivant une loi de continuité et sans aucune interruption. Au plus bas degré les minéraux ; au-dessus les végétaux qui jouissent d'une vie imparfaite ; puis les animaux et au-dessus l'homme. — Chacun de ces degrés est lui-même divisé en un certain nombre d'autres, de manière à former comme une hiérarchie : par ex., le règne animal se divise en vertébrés et invertébrés ; les invertébrés se divisent en trois classes : les zoophytes, les articulés et les mollusques ;

1. Cicéron, *De natura Deorum*, n. 40. — 2. Cicéron, *ouvr. cité*, n. 56. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 142.

les vertébrés en cinq : les poissons, les amphibiens, les reptiles, les oiseaux, les mammifères. Et cet ordre est si parfait que les êtres de l'ordre supérieur possèdent toutes les perfections des ordres inférieurs, et que la variété la plus grande s'allie avec la plus admirable unité. Ce premier lien s'appelle *ontologique* ¹.

En second lieu, toutes les parties de l'univers physique sont tellement reliées dans leur dépendance mutuelle, qu'elles ne forment qu'un même système, convergeant vers une même fin. Ainsi l'homme a besoin des animaux, les animaux des végétaux, les végétaux des minéraux. Les minéraux eux-mêmes ont besoin d'un élément commun, la matière qui constitue la terre et tous les corps célestes, reliés entre eux par la force de l'attraction universelle. Voilà pourquoi les anciens eux-mêmes avaient comparé l'univers entier à un grand animal ou à une vaste machine. Tel est le lien que nous appellerons *dynamique*.

Enfin une étude attentive montre que, dans le monde, il y a une admirable adaptation de chaque chose à sa fin propre, en même temps qu'à la fin générale de l'ensemble de la nature : c'est le lien *téléologique*. Ainsi, par ex., les yeux sont admirablement adaptés à la vision, les mains au toucher, les pieds à la marche, et de même toutes les autres parties du corps. De plus, toutes les parties de l'organisme sont solidaires les unes des autres, et se rendent de mutuels services, à tel point que par l'une d'elles on peut reconstituer les autres, comme le fit Cuvier avec quelques fragments fossiles du Paleotérium. En outre, toutes ces finalités particulières que nous trouvons dans les divers êtres sont subordonnées à un ordre général, et sous l'influence des lois générales tendent à la même cause finale, que nous devons chercher en dehors du monde physique ².

22. Mineure de l'argument : Dieu est la raison d'être de cet ordre. — De cet ordre admirable bien constaté dans le monde physique, nous devons tirer trois conclusions :

A. — Il suppose une cause douée d'*intelligence*. Cet ordre a, en effet, trois caractères : la tendance vers un but des choses ordonnées, l'unité de leur fin, et des lois générales qui poursuivent la réalisation de cette fin ; or tout cela suppose un ordonnateur intelligent. — S'il en était autrement, l'ordre serait un effet sans raison suffisante ; seul, l'être intelligent peut diriger vers une fin commune des choses diverses privées d'intelligence, et établir des lois adaptées à la fin poursuivie : « L'être inintelligent, dit S. Thomas, ne saurait tendre à une fin, s'il n'est dirigé par un autre être intelligent, comme

1. *Contr. Gent.*, L. III, c. 97. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 44, a. 4.

la flèche lancée par l'arbalétrier¹ » (Ontol., n. 71 et 176).

B. — La cause première de cet ordre est en outre *souverainement* intelligente ; c'est, en effet, par la perfection et la difficulté de l'effet que l'on connaît la perfection et la puissance de sa cause. — Or, comme nous le voyons, l'ordre des choses est admirable, une infinie variété s'allie avec une unité parfaite, la profondeur et la majesté des mystères de la nature nous écrasent, la constance des lois est universelle, et l'on ne saurait trop vanter l'admirable complexité des détails jusque dans les êtres les plus infimes. Il est donc clair et d'une évidence *directe* que leur ordonnateur est souverainement intelligent.

C. — C'est seulement d'une manière *indirecte*, mais avec une très grande probabilité, que nous allons conclure à la perfection *infinie* de cette intelligence. Remarquons d'abord que l'ordre dont il est ici question, n'est pas accidentel aux êtres, mais tient à leur nature et en découle : son auteur est donc le maître absolu de leur essence, et partant Créateur et Infini (n. 108). — En outre, l'ordonnateur suprême n'a pas seulement établi l'ordre actuellement existant, mais il semble bien qu'il a dû choisir entre tous les ordres métaphysiquement possibles : c'est pourquoi il a dû prévoir « toutes les conséquences possibles » des lois qu'il posait, prévoir surtout « toutes les futures actions libres de l'homme » ; mais « la prévision de tous les événements possibles, et des actions libres, exige nécessairement une intelligence infinie, que nous appelons Dieu ».

Cette démonstration est *confirmée* par l'autorité des philosophes tant anciens que modernes qui exposèrent tous, parfois avec éloquence, cette belle preuve de l'existence de Dieu. Citons seulement quelques-unes de leurs paroles. C'est Cicéron qui écrit : « Quand vous jetez les yeux sur une grande et superbe maison, personne, quoique vous n'en découvriez point le maître, ne vous persuadera qu'elle ait été faite pour loger les rats et les belettes : quelle folie ne serait-ce pas de supposer qu'un monde si orné, que la variété si grande et la beauté si étincelante des astres, que la grandeur des continents et l'impétuosité des mers, que tant de beautés soient pour loger, non des dieux immortels, mais l'homme seul ! » et plus loin : « Non certes, cet admirable concert de toutes les parties de l'Univers ne pourrait exister, s'il n'y avait une intelligence divine communiquant à toutes choses leur harmonie. »

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 2, a. 3.

S. Athanase dit avec non moins d'élégance : « Qui donc verra le soleil se lever chaque matin, et la lune illuminer nos nuits ; le nombre des jours croître et décroître également d'après une loi immuable ; parmi les étoiles, les unes variant sans cesse leur course, les autres fixes se mouvant constamment dans leur axe ; qui donc à ce spectacle ne comprendra qu'il faut un ouvrier suprême qui règle cette machine ? » Certes ce grand spectacle ravirait les hommes, enthousiasmés dans les méditations les plus hautes et les plus sublimes, si seulement ils voulaient y arrêter quelques instants leur pensée et leur réflexion ¹.

23. Confirmation tirée de l'insuffisance de toute autre explication de l'ordre ². — Les adversaires de cette preuve ne nient point l'existence de l'ordre, mais ils en font l'effet, soit *du hasard*, soit de *la nécessité*, soit de *l'évolution passive*, soit enfin de *l'évolution active de la nature*. — De toutes ces causes, aucune n'est suffisante ni proportionnée à l'effet, aucune donc ne peut expliquer l'ordre de l'Univers.

I. Ce n'est point *le hasard* qui a créé l'ordre, comme le voulaient les anciens ³. Le hasard n'est pas un être, il ne peut donc être cause, ni à plus forte raison cause intelligente. C'est pourquoi les effets que l'on attribue au hasard ont en réalité leur raison d'être soit dans une autre cause, soit dans le concours de deux ou plusieurs causes (Ontol., n. 178).

II. Ce n'est point non plus *la nécessité* ⁴. Elle serait, en effet, soit intrinsèque, soit extrinsèque à l'univers. Mais 1. Rien dans le monde n'est nécessaire : ni la matière, ni les lois qui la régissent, comme nous l'avons dit plus haut (n. 18) : donc cette nécessité n'est pas intrinsèque à la nature. — 2. Si l'on nie Dieu, il ne reste aucune autre cause extrinsèque qui produise nécessairement le monde et l'ordre qui s'y trouve. Donc ce n'est point la nécessité qui a produit l'ordre du monde.

Obj. — Les adversaires insistent sur le *calcul des probabilités* : L'ordre actuel de l'univers, disent-ils, est une des nombreuses combinaisons possibles des atomes ; or ce nombre de combinaisons possibles est infini ; mais dans le temps, le nombre des instants et par là même des combinaisons successives, est également infini ; il a donc bien fallu que la combinaison actuelle finisse par se produire. Si, par exemple, on tirait au sort les caractères de l'Enéide, autant de fois qu'il y a de combinaisons possibles, à un moment ou à l'autre, l'Enéide aurait forcément été reproduite.

1. Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, ch. II. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 164. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 166-167. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 167-173.

Rép. — 1^o *Nous acc. provisoirement le tout.* Il y a donc une cause qui a produit les atomes, qui les agite dans le vide, et qui opère ce prétendu tirage au sort : c'en est assez pour prouver l'existence de Dieu.

2^o *Nous nions l'ant.*, car dans un temps réel, comme le temps passé, et par là même fini, le nombre des instants, et par là même des combinaisons successives ne peut être que fini, et à plus forte raison si à chaque instant il ne se produit pas une nouvelle combinaison, mais un prolongement du même plan, comme nous le constatons chaque jour.

3^o *Nous nions la conc.* Car dans une série, même infinie, de tirages au sort, toutes les combinaisons possibles n'apparaîtraient pas successivement, mais les plus simples se renouvelleraient plus souvent, tandis que les complexes apparaîtraient d'autant plus rarement qu'elles seraient plus complexes. Et si l'on suppose une combinaison infiniment complexe et difficile, elle devient complètement irréalisable. Or il en est ainsi du monde actuel. Etant donné que huit lettres peuvent former 40.320 combinaisons, quel sera donc le nombre des combinaisons des atomes de tout l'univers ? Un tel calcul dépasse les forces de toute intelligence humaine ou angélique. Ce ne serait donc ni au premier instant, ni au second, ni à aucun que serait sortie la combinaison actuelle : « Il y a l'infini à parier contre un ! ¹ »

4^o *Enfin nous rejetons la comparaison alléguée*, car on peut recommencer indéfiniment et à chaque instant les combinaisons des caractères de l'Enéide ; au contraire, les combinaisons des atomes de l'univers, bien loin de recommencer à chaque instant, dérivent toutes de la première, et en sont la conséquence naturelle, en sorte que l'on peut dire que le plan de l'univers actuel a été fait du premier coup, et que l'évolution cosmique continue à réaliser ce plan unique.

23 bis. III. *Ce n'est point l'évolution passive ou mécanique* ².

D'après Darwin et certains évolutionnistes, l'ordre se produit passivement, sous l'influence de causes externes, comme le lieu, le climat et les autres milieux.

Rép. — Que cette explication soit suffisante dans certains cas, *nous l'accordons* ; dans tous les cas, *nous le nions*. Ainsi par ex., l'adaptation du lit d'un fleuve à ses eaux, s'explique par l'action mécanique des eaux sur les terrains, et il n'est point nécessaire que ce lit ait été creusé d'avance et adapté au passage du fleuve. Cette adaptation mécanique suppose nécessairement la présence et l'action mutuelle des deux termes à adapter, et c'est pourquoi on appelle l'ordre qu'elle produit : *ordre résultant*. Mais elle ne peut s'appliquer à un grand nom-

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 169-173. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 173-180.

bre de cas : ainsi, par ex., dans l'évolution de l'œuf, l'œil de l'embryon, quoique la lumière soit absente, s'adapte à la recevoir ; de même l'oreille, la bouche, l'estomac, les glandes, tous les autres organes s'adaptent à des besoins *futurs*. Un tel ordre ne peut donc résulter d'une adaptation mécanique des termes en présence, mais d'une admirable préordination de la nature. Il est intentionnel et voulu.

IV. *Ce n'est pas l'évolution active*, entendue dans le sens de certains naturalistes, tels que Hegel, Schelling, Schopenhauer et Strauss ¹. D'après eux, ce n'est pas une intelligence, mais une *force aveugle* qui dans son évolution produit l'ordre du monde ; et il n'y a là, disent-ils, rien d'étonnant, puisque les admirables instincts des animaux, et les traits de génie ne supposent aucune réflexion.

Rép. — Qu'une force aveugle puisse produire cet ordre comme *cause seconde* et sous l'influence d'un agent souverainement intelligent, *nous l'acc.* ; comme *cause première* et opérant par elle-même : *nous le nions*.

Quant aux deux exemples apportés, ils ne prouvent rien.

1^o L'instinct aveugle de l'animal n'est pas une explication dernière, puisqu'il faut l'expliquer lui-même. Or on ne peut en fournir qu'une seule explication : de même que les parents inculquent à leurs enfants des dispositions, qui dans la suite les poussent inconsciemment à la pratique, par ex., de la politesse ou de la vertu ; de même le Créateur a pu donner aux animaux des inclinations qui les poussent à agir selon leur nature (Psych., n. 71).

2^o Quant aux traits de génie, ce ne sont point des actes aveugles, comme le prétendent nos adversaires, mais au contraire des intuitions intellectuelles dans lesquelles, après de longs raisonnements, la vérité apparaît tout à coup.

23 ter. Confirmation. — Si vous supprimez la première cause intelligente, vous arrivez à cette conclusion absurde que l'intelligence est le produit ou le terme d'une évolution aveugle : « quelle plus grande absurdité, s'écriait Montesquieu, qu'un amas de causes aveugles produisant des êtres intelligents ! » Il y a donc un être souverainement intelligent, qui a tout

1. Farges, *ouvr. cité*. p. 180-186.

prévu et tout ordonné, quoiqu'indirectement il ait permis quelques accidents et quelques monstruosités dans la nature, comme nous l'expliquerons plus loin ¹ (n. 127-134).

1^{er} *Corol.* — Nous avons ainsi prouvé indirectement l'universalité du principe de finalité : « *tout être a une fin à laquelle il tend* » : principe déjà prouvé en Ontologie (n. 175).

2^e *Corol.* — L'existence de Dieu, bien loin d'être une vérité extra-scientifique, comme certains le proclament, est, au contraire, basée sur la science même, car notre argumentation a accepté toutes les données des sciences, et a montré que l'existence de Dieu était l'explication nécessaire d'une foule de problèmes, qui sans elle restent inexplicables aux yeux de la science elle-même ².

ARTICLE II.

Arguments Psychologiques.

Comme le monde, l'âme humaine a un *mouvement*, une *origine*, et, quoique contingente, elle a des idées *nécessaires* et des *aspirations infinies* ; enfin elle est régie par l'*ordre moral*. Nous allons en tirer cinq nouvelles preuves de l'existence de Dieu, preuves plus subtiles en vérité, mais semblables aux cinq premières.

24. I. Preuve de l'existence de Dieu par le mouvement spirituel ³. — A. — *Forme générale* : Il y a dans l'âme humaine de nombreux mouvements ; or la cause première de ces mouvements ne peut être que Dieu : donc Dieu existe (Psych., n. 103).

La majeure est vraie, car tout passage de la puissance à l'acte est un mouvement ; or l'âme passe de la puissance à l'acte, soit quand, au sortir d'un profond sommeil, elle recommence à penser, soit tout au moins lorsqu'elle a commencé son premier acte vital.

La mineure est vraie aussi : le premier mouvement de l'âme lui est imprimé ou par elle-même, ou par un autre : mais ce ne peut être par elle-même, car avant son premier acte, l'âme est seulement en puissance d'agir ; or une chose ne peut mouvoir qu'autant qu'elle est en acte. Donc l'âme a été mue par un autre.

D'autre part, ce moteur ne peut être que Dieu, ou une créature. Si c'est Dieu, donc il existe ; si c'est une créature, on n'a fait que reculer la difficulté, car il faut admettre que cette autre créature est mue elle-

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 191-197. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 4, ad 3. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 186-189.

même par Dieu, comme premier moteur, sous peine de remonter à l'infini. Donc le premier principe de l'activité de l'âme humaine est Dieu.

B. — Cet argument revêt une *forme spéciale*, si l'on ne considère que le mouvement intellectuel. Quelle est la cause du premier mouvement dans l'intelligence ? — L'intelligence elle-même ? mais c'est impossible qu'une chose se donne elle-même son premier mouvement. — La volonté ? Certes l'intelligence et la volonté se meuvent réciproquement : « cependant il ne faut pas remonter à l'infini ; c'est de l'intelligence qu'est partie la première impulsion de ce mouvement réciproque, puisqu'il est nécessaire que tout mouvement volontaire soit précédé de la connaissance ¹ ». La volonté n'est donc pas ce premier moteur. — Serait-ce l'objet intelligible ? Mais — outre que l'objet n'est pas cause motrice, mais cause finale — c'est au contraire l'intelligence qui agit sur l'objet sensible pour le rendre intelligible ; en sorte que l'objet ne peut mouvoir l'intellect passif qu'après avoir été mù lui-même ou éclairé par l'intellect agent.

C'est donc Dieu qui est le premier moteur de l'intelligence humaine, suivant cette belle parole d'Aristote : « Quelle est la cause du mouvement dans notre âme ? Il est évident, que de même que pour l'univers, le premier moteur est Dieu, de même aussi pour l'âme : tout est mù par la divinité qui habite en nous : *ὡς αὖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῶν*. Le moteur de l'intelligence ne saurait être l'intelligence, mais quelque chose de supérieur. Or qu'y a-t-il de supérieur à la science et à l'intelligence, sinon Dieu ? » ²

Nous pourrions, avec Descartes, résumer cet argument en deux mots : « Je pense, donc Dieu est. »

25. II. Preuve de l'existence de Dieu par l'origine de l'âme. — Chaque homme a une âme spirituelle, douée d'idées universelles ; or, sans Dieu, on ne peut expliquer l'origine d'une telle âme. Donc Dieu existe.

La majeure a été prouvée en Anthropologie : l'âme est spirituelle dans ses opérations, et partant dans son intelligence et dans sa volonté, puisqu'elle comprend et veut des choses

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 85. — 2. Aristote, *Moral. Eud.*, liv. VII, c. 14. § 22.

universelles et immatérielles. Elle est donc également spirituelle dans son essence.

Nous *prouverons* par un double enthymème les deux parties de la *mineure*.

1. L'origine d'une substance subsistant par elle-même ne peut s'expliquer sans Dieu : donc Dieu existe ¹. — Parmi les âmes qui animent la matière, il y en a de deux espèces : les unes dites matérielles, les autres immatérielles. Les premières, qui ne peuvent subsister ni agir sans le concours de la matière, peuvent préexister virtuellement en elle et « naître dans son sein » ; elles sont engendrées par la fécondation. Les autres, au contraire, dont l'être n'a rien de matériel, ne peuvent par conséquent préexister en puissance dans la matière, ni en être extraites. Donc, comme elles ne tiennent point d'elles-mêmes leur existence, il faut bien admettre qu'elles la tiennent d'un esprit subsistant par lui-même et que nous appelons Dieu. — C'est à la même conclusion que la logique a conduit Aristote ; quoiqu'il ait omis de nous dire si l'âme humaine était créée de rien, il affirme cependant que seule parmi toutes les âmes animales elle vient *du dehors* de la matière et que *seule* elle vient *de Dieu* ; λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον Θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ Θεῖον εἶναι μόνον ².

2. L'origine des *idées universelles* dans un esprit contingent ne peut s'expliquer sans Dieu. Donc Dieu existe ³.

Si on laisse de côté l'empirisme, qui nie les idées universelles, il y a quatre explications proposées de leur origine : l'innéisme, l'ontologisme, le traditionalisme et l'intellectualisme. Les trois premiers systèmes mettent explicitement cette origine en Dieu. Soit que Dieu les dépose innées dans notre âme, ou que nous les contemplions en Lui, où qu'il nous les révèle directement, c'est toujours Lui qui est la cause première de nos idées générales. Quant au dernier système, qui est celui des Scolastiques, pour expliquer la théorie de l'abstraction des idées, il fait appel à la théorie de la lumière divine ; il professe donc lui aussi, quoiqu'implicitement, l'intervention de Dieu.

En effet, dans ce système, toute idée universelle suppose une faculté intellectuelle et un objet intelligible ; or l'un et l'autre également sup-

1. Farges, *La Vie*, p. 188-192. — 2. Aristote, *De generatione*, L. II, c. 3. — 3. Farges, *L'Idée de Dieu*, p. 197-204.

posent Dieu : 1^o Notre faculté intellectuelle par laquelle nous cherchons la vérité nécessaire et éternelle n'est qu'une intelligence participée, mobile et imparfaite : or « ce qui est participé, mobile et imparfait suppose avant lui un autre être qui soit par essence un principe non participé, immobile et parfait ¹ ». — 2^o A leur tour, les objets contingents et mobiles ne seraient point intelligibles, et nous ne pourrions les contempler dans leurs formes éternelles et nécessaires, s'ils n'étaient conformes aux idées divines. En d'autres termes, rien n'est intelligible, s'il n'est vrai : or rien n'est vrai que par conformité avec l'idéal divin. Il faut donc qu'il y ait un Dieu, qui éclaire notre esprit de sa lumière, et rende les objets intelligibles ².

26. III. Preuve de l'existence de Dieu par l'absolue nécessité de la vérité ³. — Il y a des vérités indépendantes de toute réalité créée, et par là même nécessaires et éternelles. Or ces vérités ne peuvent subsister que dans une intelligence nécessaire et éternelle : donc Dieu existe.

La *majeure* sera suffisamment prouvée par quelques exemples. Les principes premiers soit pratiques, tels que : il faut faire le bien ; soit spéculatifs, comme la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être ; deux et deux font quatre, — ne dépendent nullement des créatures ; ils étaient vrais avant toute intelligence créée, et, après la destruction complète de toutes choses, leur possibilité restera absolument vraie : « Toutes ces vérités, dit Bossuet, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra, mais les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles : car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait un entendement humain ⁴. »

La *mineure* a été démontrée en Ontologie (n. 41-45). Ces idées, ces vérités, en effet, ne peuvent subsister ni en elles-mêmes, ni dans les choses matérielles, ni dans aucune autre puissance de l'âme telle que la volonté, mais seulement dans une intelligence ; et puisqu'elles sont nécessaires et éternelles, il faut que ce soit dans une intelligence nécessaire et éternelle, c'est-à-dire en Dieu.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 4, c. — 2. Piat, *L'intellect actif, Quid divini Idei nostris tribuat S. Thomas ?* Paris, 1800. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 204-209. — 4. Bossuet, *Connaissance de Dieu*, ch. IV, p. 5.

A cet argument, on a fait ordinairement deux objections :

Obj. I.— Ces idées sont nécessaires seulement d'une nécessité logique ; mais une telle nécessité trouve un fondement suffisant dans les essences des choses physiques. Leur fondement en Dieu est donc inutile.

Rép. — *Nous dist. la maj.* : Ces idées sont nécessaires logiquement et ontologiquement, *nous l'acc.* ; logiquement seulement, *nous le nions*, car elles seraient objectivement vraies, même si aucune intelligence créée ne les concevait. — *Nous dist. la min.* : la nécessité logique ne requiert pas d'autre fondement, *laissons passer* ; la nécessité objective, *nous le nions*. Certes l'existence des choses physiques explique en partie pourquoi l'esprit humain conçoit ces idées. mais elle n'explique point pourquoi ces principes seraient absolument vrais, même si les choses physiques n'existaient pas ¹.

Obj. II. — Si l'on supprime toute intelligence, tant divine qu'humaine, la vérité reste nécessaire, car elle conserve son fondement dans les réalités existantes (Ontol., n. 57) ; la nécessité de la vérité ne prouve donc point qu'il y ait une intelligence divine ².

Rép. — *Nous nions l'ant.*, car aucun être ne saurait être un fondement suffisant de toutes les essences réelles ou possibles, c'est-à-dire de la vérité infinie et éternelle, s'il n'est lui-même infini et éternel (n. 47 bis). Tout être fini, en effet, est limité par son essence ; ainsi ce cercle peut bien être le fondement de l'idée de cercle, mais non de l'idée de carré ou de quelqu'autre idée. Que si l'on accorde un être infini et éternel, il ne peut manquer d'avoir une intelligence infinie et éternelle. Cet être donc sur lequel se fonde la vérité infinie et éternelle, n'est pas autre que l'intelligence divine.

27. IV. Preuve de l'existence de Dieu par le désir de l'infini ³. — Il y a dans l'âme humaine un désir de l'infini ; or un tel désir ne saurait être sans un objet réel ; donc l'être infini existe : c'est Dieu.

La majeure exprime un fait de conscience : l'intelligence recherche la vérité absolue, la volonté tend au bien absolu, le cœur soupire après la suprême béatitude. De là l'agitation des hommes sur cette terre, ces aspirations vers la vie immortelle, ces gémissements et cette douleur, que seule l'espérance d'un état meilleur peut adoucir (Psych., n. 266).

La mineure est facile à prouver : ces aspirations, ces désirs sont intimement liés à la nature de l'homme, tous nous les éprouvons ; ils sont en nous et nous ne pouvons librement

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 34-37. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 205-206. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 212-215.

nous en défaire ; loin de les détruire, le temps, les chagrins et les joies les attisent. Que si de telles aspirations font partie de notre nature, il faut bien qu'elles puissent être satisfaites, car la nature ne fait rien en vain. « Ce serait en vain, dit S. Thomas, que notre intelligence (et notre volonté) tendent vers l'infini, s'il n'y avait un être intelligible et infini ¹. »

Confirmation. — Si cet être n'existait pas, la volonté serait naturellement trompeuse. Mais alors, pourquoi se fier davantage à l'intelligence qu'à la volonté ? Toute notre nature devient suspecte, et nous aboutissons au plus complet scepticisme.

28. V. Preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre moral ². — Il y a dans le *cœur de l'homme* une loi qui commande, « *un impératif catégorique* » qui lui ordonne de faire le bien et d'éviter le mal ; or une loi suppose un législateur et un juge suprême : Dieu.

Majeure. — La conscience nous affirme à tous trois choses : la liberté, l'obligation morale et la sanction. — Nous avons d'abord conscience de notre liberté, et de pouvoir à notre gré choisir le bien ou le mal. — Nous sentons, en second lieu, que non seulement nous pouvons, mais que nous devons choisir le bien et fuir le mal. — Enfin, une fois l'acte accompli, nous attendons le prix de notre acte : la récompense pour le bien, le châtimement pour le mal.

Mineure. — Les deux premiers faits supposent un législateur ; les deux derniers un juge suprême : Dieu. Et en effet : 1^o la liberté individuelle ne peut être liée, si ce n'est par un maître, différent de celui qui a l'obligation, par un maître supérieur et antérieur à lui, indépendant de lui. Or ce maître ne peut être *la raison* qui découvre la loi, mais ne la crée pas ; — ce n'est pas *l'instinct* qui souvent nous pousse vers un bien sensible contraire à la loi ; — ce ne saurait être enfin *un autre homme*, puisque tous nous sommes soumis à la même loi. C'est donc Dieu. — 2^o De même, les actes humains ne peuvent mériter ou démériter qu'envers quelqu'un qui pourra exercer la justice, imposer le châtimement ou accorder la récompense. Or ce juge ne peut être la personne même de

1. *Contra Gent.*, L. I, c. 53. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 216-220.

l'agent, qui *ne voudrait pas* souvent se punir lui-même : — ni un autre homme, qui *ne pourrait* rendre la sanction universelle ; — ni enfin l'ordre objectif des choses, qui *ignore* les violations qu'on lui fait subir. Dieu est donc ce souverain juge, comme il est le souverain législateur.

La force de cet argument est telle sur tout esprit honnête que Kant lui-même, après avoir rejeté toutes les autres preuves de l'existence de Dieu, s'est vu forcé d'ajouter foi à celle-ci, et d'en faire la base de sa croyance.

29. Corol. gén. : Réfutation de la critique de Kant¹. —

A. — D'après Kant, notre division des arguments de l'existence de Dieu serait mauvaise, et voici la sienne : ces arguments sont de trois espèces : les arguments *ontologiques*, qui se basent sur le principe d'identité, les arguments *cosmologiques*, qui se fondent sur le principe de causalité, et les arguments *téléologiques*, qui s'appuient sur le principe de finalité. — Mais, fait-il observer, il n'est pas licite de passer de l'idée de Dieu à son existence réelle ; de même la nécessité de recourir à une première cause, pour ne pas remonter à l'infini, n'est qu'une loi purement subjective de notre esprit ; enfin l'ordre du monde s'explique suffisamment par un ordonnateur fini. Les trois arguments en faveur de l'existence de Dieu ne démontrent donc rien.

B. — La réplique est aisée : de tout temps, les scolastiques ont cru que de l'idée de Dieu on ne pouvait déduire son existence réelle : c'est pour cela qu'ils ont toujours rejeté l'argument *a simultaneo* (n. 13). — Quant à l'argument cosmologique, il est faux qu'il se base sur l'impossibilité d'une série infinie. Accorderait-on qu'elle est infinie, la série des causes secondes et dérivées implique une cause première d'où elle dérive (n. 17). — Enfin, comme nous l'avons dit (n. 22), l'ordre du monde suppose comme ordonnateur un être premier et nécessaire, ce qui suffirait à notre preuve, et même vraisemblablement, un ordonnateur infiniment sage, et cela en vertu du seul principe de causalité, et nullement du principe de finalité, comme le voulait Kant.

Puisqu'il n'y a qu'un seul principe à la base de toutes nos

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 262.

démonstrations, on ne peut donc les diviser d'après les principes, mais seulement d'après les faits sur lesquels on s'appuie. De là notre division naturelle en arguments cosmologiques et psychologiques. Ainsi croule la critique de Kant, tant au point de vue de la division des arguments, qu'au point de vue de leur valeur.

CHAPITRE TROISIÈME

CONFIRMATION DE NOTRE DÉMONSTRATION.

Nous avons longuement développé, à cause de leur importance, les preuves de l'existence de Dieu. Nous allons encore leur donner une double confirmation : l'une directe, basée sur *le Consentement universel du genre humain* ; l'autre indirecte, tirée de *la fausseté de l'Athéisme*.

ARTICLE I.

*Le Consentement universel*¹.

30. Valeur de ce consentement. — On peut le considérer à deux points de vue :

1. Souvent on en fait une preuve nouvelle en faveur de l'existence de Dieu, dite preuve *morale*, et on lui donne la forme suivante : tous les peuples s'accordent à reconnaître un Être suprême ; or un accord si constant et si universel ne peut naître d'une erreur commune. Il y a donc un Être suprême : nous l'appelons Dieu.

La vérité de la mineure se prouve aisément, car ce consentement unanime est un effet qui suppose une cause : or de quelque façon qu'on l'explique soit par une révélation primitive, soit par un instinct naturel (Log., n. 238), c'est toujours une preuve de l'existence de Dieu.

2. Il vaut mieux cependant considérer cette preuve comme une confirmation de toutes les autres preuves, car si tous les esprits s'accordent à admettre l'existence de Dieu, c'est qu'ils y sont tous contraints, explicitement ou implicitement, par l'évidence de quelques-unes des preuves sur lesquelles se fonde cette vérité. Ainsi la raison individuelle se trouve mise en lumière et renforcée par la raison collective : « La meilleure preuve, dit le Stagirite, que nous puissions apporter en faveur de ce que nous disons, c'est l'accord de tous sur ce point. »

Quoi qu'il en soit, il nous reste à prouver deux choses :

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 221-261.

1° que ce consentement est vraiment universel ; 2° que ce consentement provient de la vérité de l'existence de Dieu.

31. 1° Si ce consentement est vraiment universel. —

1° *Les peuples* s'accordent à reconnaître un Dieu ¹. On le prouve par l'existence universelle des *rites* religieux. L'érection des temples, l'institution des jours de fête et des collèges sacerdotaux, la consécration d'autels et l'oblation des sacrifices, tout cela prouve la croyance unanime de tous les peuples en un être suprême. Or ces faits sont attestés tout d'abord par le *témoignage* des historiens de l'antiquité, tels que Plutarque et Cicéron : « Il n'y a pas de peuplade si sauvage et si barbare, dit celui-ci, qui, même si elle ignore quel est le vrai Dieu, ne sache pourtant qu'il doit y en avoir un. »

Les découvertes modernes, les récits des missionnaires et des voyageurs, les plus anciens monuments rapportés récemment d'Orient en Europe, confirment cette assertion : tous les peuples dont nous connaissons l'histoire ont admis un être suprême : les Chinois l'ont appelé *Thung*, les Egyptiens *Ammon-Ra*, les Indous *Brahma*, les Chaldéens *Hu* et *Assur*, les Phéniciens *Baal*, les Perses *Ormud*, les Grecs *Zeus*, les Romains *Jupiter* ².

Les peuples *préhistoriques*, eux-mêmes, ne font point exception, comme on peut s'en convaincre par le témoignage de la Bible, ou par les plus anciennes traditions sur l'origine du monde, ou par les sépulcres et autres monuments qui nous restent de leur esprit religieux, ou enfin par analogie avec les Négritos d'Afrique et les peuplades les plus sauvages, qui, dénuées de presque toute industrie, ne le sont jamais de l'idée de Dieu. C'est pour cela que de Quatrefages a pu dire : « Là est le grand fait. L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état erratique » ; aussi l'illustre naturaliste a-t-il voulu définir l'homme : « un animal religieux » ³.

2° *Les grands hommes* s'accordent aussi à reconnaître un Dieu ⁴.

Ainsi nous citerons chez les anciens : Xénophon, Anaxagore, Socrate, Platon et Aristote, — Cicéron, Sénèque, S. Augustin, et tous les Saints

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 221-234. — 2. Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*. — 3. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, ch. 35, p. 356, surtout les *Pygmées*, 1887. — Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, t. II, ch. XIV. — M. Dourloubour, *Les sauvages Ba-Nhars*. — 4. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 234-261.

Pères, — S. Thomas et tous les docteurs scolastiques, — Copernic, Galilée, Bacon, Descartes, Kepler et Newton, Leibnitz, Fénelon, Bossuet, — et même Diderot, Voltaire et J.-J. Rousseau, — comme aussi de nombreux contemporains, par exemple, — parmi les mathématiciens : Cauchy, Herschel, Le Verrier, Faye, Laplace, Ampère, Volta, Ørsted, R. Mayer, Fresnel, Faraday, Liebig, G.-B. Biot, etc. ; — parmi les naturalistes, Cuvier, Agassiz, Latreille, Milne-Edwards, Lamarck, Darwin lui-même, G. St-Hilaire, Cruveilhier, Wurtz, Chevreul, Pasteur, etc. etc. Qui donc voudrait se mettre en dehors de cette société d'élite composée des plus grands savants et des plus grands génies, pour aller augmenter le petit nombre si réduit et si obscur des savants athées ?

32. 2^o Ce consentement universel n'a d'autre cause que la vérité. — Autrement il faudrait l'attribuer, comme l'ont imaginé les athées, soit aux *préjugés de l'éducation*, soit à *l'ignorance des lois de la nature*, soit à la *duplicité des législateurs et des prêtres*, soit à une vaine *crainte*. Or rien de tout cela n'explique cet accord :

1^o *Les préjugés* d'éducation proviennent des passions du cœur humain ; ils varient avec chaque famille ou chaque peuple et finissent par disparaître ; or l'existence d'un Dieu vengeur des crimes ne flatte nullement les passions ; c'est une croyance universelle et constante, et depuis les siècles les plus anciens, répandue sur l'univers tout entier.

2^o *L'ignorance des lois de la nature* n'est pas une meilleure explication. En effet, le dogme de l'existence de Dieu, nécessaire pour fonder la morale, peut être connu même par ceux qui *ignorent* les lois de la nature : Dieu est, en effet, l'auteur et le législateur de l'ordre moral. — De plus, comme nous l'avons dit, ce ne sont pas seulement les ignorants, mais les savants les plus versés dans les sciences naturelles, qui confessaient l'existence d'un Dieu suprême : en sorte qu'elle est vraie, cette sentence de Bacon : « un peu de philosophie peut conduire à l'athéisme, mais beaucoup de philosophie ramène à la religion ¹. »

3^o L'institution *du sacerdoce* suppose déjà répandue dans le monde la connaissance de Dieu, bien loin de l'expliquer ; quant aux *législations civiles*, on a déjà constaté que les sauvages qui ne connaissent aucun législateur, reconnaissent pourtant l'existence de l'Être suprême. — Du reste quel est

1. De Augment. scientiarum, L. I.

donc ce prêtre si habile, ce législateur si célèbre qui a pu réussir à faire entrer cette croyance dans le cœur du genre humain ? Comment une telle duperie n'a-t-elle pas été découverte ? Par quel enchantement cet imposteur a-t-il pu plier toutes les nations sous le joug si lourd de la religion ?

4^e *La peur* est une explication encore plus mauvaise. Non seulement les enfants et les vieilles femmes, mais aussi des hommes de grand courage ont de tout temps cru en Dieu. — Ce n'est point d'ailleurs sous les traits d'un monstre effrayant que les peuples se sont représenté Dieu, mais comme le rémunérateur de la vertu, et le vengeur du crime. — Bien plus, la crainte de Dieu suppose déjà les idées de juste et d'injuste, de crime et de vertu ; en sorte que la crainte n'est point la cause, mais plutôt l'effet de cette croyance universelle en Dieu.

Concluons donc que l'unanimité de la croyance en Dieu chez tous les peuples ne saurait provenir que de l'évidence même de cette vérité.

On objecte qu'il y a certaines peuplades sauvages de l'Amérique qui n'adorent aucun Dieu.

La réponse est facile : l'existence de quelques athées négatifs ou positifs ne détruit pas plus la valeur du témoignage universel que celle des idiots ou des fous : les uns et les autres sont des monstres dans la nature ¹. L'unanimité morale suffit à notre preuve.

On objecte aussi que beaucoup de peuplades, tant anciennes que modernes, adorent plusieurs Dieux, ou des Dieux qui n'en sont pas, tels que des plantes, des minéraux. L'existence de l'être suprême ne peut donc être démontrée par le témoignage universel ².

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : beaucoup se sont trompés au sujet de la nature de Dieu, *nous laissons passer* ; au sujet de son existence, *nous le nions*. Or c'est de l'existence seule qu'il s'agit ici. Ainsi donc l'autorité, non moins que la science et la raison, contredit l'athéisme. Nous avons dit : *Nous laissons passer*, car plus loin (n. 66) nous démontrerons que l'erreur polythéiste n'a nullement la portée qu'on veut bien lui attribuer.

33. Dieu est donc le « centre » de toutes choses et l'athéisme « inexcusable ». — « Il est donc vrai, Dieu nous cerne de toutes parts ; et par quelque issue que nous prétendrions lui échapper, il est là qui la garde. Par où le fuir, en effet ? Par l'histoire ? il la remplit

1. *Poème de la religion*, chant I, v. 374, etc. — 2. Cette objection a été soulevée même par des théistes, tels que M. Lesserteur, *Controverse*, juin 1883.

tout entière de la foi qu'il inspire à l'humanité. Par les choses sensibles, qui si souvent détournent de lui les âmes asservies à leurs corps ? il est le principe du mécanisme admirable qui fait vivre et mouvoir ce corps lui-même, et de l'ordre qui éclate dans cet univers auquel on voudrait s'arrêter. Par la raison, dont les sophistes abusent si souvent contre lui ? elle n'est rien autre chose que la faculté de s'élever au divin. Par le cœur, si souvent idolâtre des créatures ? il n'est que la puissance d'aimer le bien, le bien véritable et absolu, et la glorieuse impuissance à se reposer en tout bien qui n'est pas Dieu ou ne se rapporte pas à lui. Par la morale ? il en est le législateur. Par la science ? il en est la base, le centre et le sommet ¹. » Je crois en Dieu !

ARTICLE II.

L'Athéisme.

L'erreur de l'athéisme, la pire de toutes, se propage, depuis quelques années, de tous côtés, dans notre société, causant de grands ravages dans une multitude d'âmes, à tel point que non seulement « les pasteurs de l'Eglise », mais même les maîtres de la philosophie spiritualiste se sont émus d'un si grave péril ². Nous en traiterons en deux paragraphes : 1^o *Exposition* ; 2^o *Réfutation* de l'athéisme.

§ I. — *Exposé de l'Athéisme.*

Etudions successivement *la notion, les formes, l'histoire, l'origine et les principes* de l'athéisme.

34. Notion de l'athéisme : s'il existe. — A. — Le mot *athée* vient de mots grecs, α privatif, et θεος, Dieu. On appelle ainsi tout homme qui *rejette* l'existence de Dieu, soit que pratiquement il ne s'en occupe pas, soit qu'il l'*ignore* complètement, soit qu'il la mette *en doute*, ou la *nie* ouvertement.

Aussi distingue-t-on les athées *pratiques*, les athées *négatifs*, et les athées *positifs* ou *théoriques*. Les athées pratiques ne se souciant point de l'existence de Dieu, vivent en fait comme s'il n'existait pas. L'athée négatif est celui qui, parvenu à l'âge adulte, et doué de l'usage de la raison, ignore l'existence de Dieu. L'athée théorique, au contraire, nie audacieusement l'existence de Dieu, ou, par des arguments trompeurs, met cette vérité en doute, et s'efforce de la reléguer en dehors de

1. A. de Margerie, *Théodicée*, ch. VIII. — 2. E. Caro, *L'idée de Dieu*, 1873, p. 12. — Dupanloup, *L'Athéisme et le péril social*. — P. Janet, Ch. Lévêque, De Rémusat.

la science. Ces derniers sont les défenseurs de l'athéisme proprement dit.

B. — 1^o Y a-t-il des athées *pratiques* ? Oui, et beaucoup : absorbés par les affaires temporelles, ou esclaves du vice, ils vivent comme si Dieu n'existait pas, et ne rendent aucun culte à l'être suprême ¹. Et cela, parce que les hommes sont libres de rendre ou de refuser à Dieu le culte qu'ils lui doivent.

2^o Peut-il y avoir des athées *négatifs* ? Nous ne le croyons pas, s'il s'agit d'un homme parvenu à l'âge adulte, et doué d'une saine raison : il ne saurait rester longtemps dans l'ignorance de Dieu, ou d'un être suprême. Tout homme, en effet, avec les premiers principes connus de tous, et surtout avec le sentiment de sa propre contingence et du devoir, peut facilement déduire l'existence d'une première cause de toutes choses, c'est-à-dire de l'être suprême. — L'histoire confirme cette assertion, car tous les hommes, même les sauvages, ont la notion de Dieu ; il n'y a que les insensés et les idiots qui en soient entièrement dépourvus.

3^o Y a-t-il des athées *positifs* ? — Oui, il y en a, et il y a même un système d'athéisme. Toutefois une telle erreur ne saurait être ni universelle, ni durable, mais seulement restreinte et passagère. — Quoique l'existence de Dieu soit facile à prouver, comme nous l'avons vu, elle n'est pas cependant une vérité intuitive, c'est pour cela qu'elle a besoin de démonstration ; mais entraîné par ses passions, l'homme peut rejeter sans examen les arguments qui prouvent que Dieu existe, ou les examiner avec une fausse critique, et tomber ainsi peu à peu dans l'athéisme. Enfin, il n'est pas difficile, comme l'expérience le montre, de propager comme système une telle erreur, ne s'appuyant sur des arguments fallacieux, avec la complicité des passions humaines.

Mais condamné par la raison individuelle et par l'autorité du genre humain, l'athéisme ne saurait être ni universel ni permanent ; c'est pourquoi les sectes de vrais athées n'apparaissent que rarement, comme nous le verrons, et s'évanouissent comme l'ombre. Les auteurs de l'athéisme ont d'ailleurs eux-mêmes bien souvent des hésitations qui semblent justifier ces paroles de Sénèque : « Ils mentent ceux qui disent qu'ils ne

1. Bayle, *Pensées div.*, t. IV, p. 94.

croient pas à Dieu ; et s'ils osent l'affirmer pendant le jour, ils en doutent au moins pendant la nuit et dans la solitude de leur conscience. »

35. Formes diverses et sectes de l'athéisme positif. —

A. — L'athéisme positif revêt diverses formes, tantôt c'est le blasphème, quelquefois l'hypocrisie, le plus souvent le scepticisme.

1. Un grand nombre ne craignent pas de nier audacieusement Dieu, et lancent contre le Saint des Saints des *blasphèmes*, tels que ceux-ci : « Que doit-on à Dieu ? La guerre ¹. » — « L'athéisme est encore un système religieux ; il ne faut pas lutter contre la religion, il faut l'oublier ². » — « L'homme seul est notre Dieu, notre Juge, notre Rédempteur ³. » — « L'homme civilisé est plus puissant que Jéhovah. Jéhovah ne pouvait que lancer la foudre, et l'homme civilisé a asservi l'électricité ⁴. »

2. D'autres, simulant le zèle religieux, affirment que les athées sont les gens les plus *pieux* : « Ah ! que les prières... de l'homme vulgaire sont un moindre hommage à la divinité, que cette réserve exagérée qui retient parfois sur les lèvres du savant scrupuleux le mot que tant d'autres profanent ⁵. »

3. La plupart des athées sont *sceptiques*, c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas nier absolument l'existence de Dieu, mais ils la mettent en doute ou s'efforcent de rejeter cette vérité en dehors de la science. Parmi ces derniers, on peut citer presque tous les positivistes : « Mes réflexions... dit un de ces sceptiques, m'ont réduit, comme Montaigne, à n'avoir pour reposer ma tête que l'oreiller du doute ⁶. »

B. — Dans la suite des siècles, il y a donc toujours eu çà et là quelques athées. On peut cependant les rattacher à *deux sectes*, l'une dans l'antiquité, et l'autre chez nos contemporains ⁷.

1^o L'athéisme de l'*antiquité* fut surtout du scepticisme : ainsi un grand nombre de disciples de Protagoras mirent en doute l'existence de Dieu. Leucippe, Démocrite, Épicure attribuèrent au hasard l'origine du monde ; mais ils osèrent à peine insinuer que Dieu n'existait pas, tant les Grecs avaient horreur de l'athéisme. A Rome, Lucrèce, dans son livre de *Natura rerum*, enseigna aussi l'athéisme. Cependant quelques-uns, à la suite de Diagoras, Mélius et Théodore de Cyrénaïque, soutinrent positivement qu'il n'y avait pas de Dieu.

2^o Anéanti par le triomphe du christianisme, ce système avait eu à peine quelques disciples, jusqu'à ces derniers siècles où il a de nouveau reparu. Au xvi^e siècle Vanini l'enseigna probablement ⁸. Plus

1. Proudhon. — 2. A. Ruge, *Annales de Halle*, loge maçonnique de Liège, 1865. — 3. Feuerbach. — 4. D. Rouget, professeur de physiologie à la faculté de Montpellier, 1875. — 5. Renan, *Essais de morale*, p. 66-67. — 6. Viardot. — 7. Tenneman. — 8. De Salinis et Scorbiac, *Précis d'histoire de la philosophie*, p. 319.

tard, Robinet, Lamettrie, Raynal, Diderot, Voltaire, J.-J. Rousseau, tantôt affirmèrent l'existence de Dieu, tantôt la nièrent, tantôt la mirent en doute. — Au contraire Becker, de Maillet, d'Holback, Lalande la nièrent catégoriquement. — Dans ces dernières années, l'athéisme a pris une grande extension en Allemagne, en Angleterre, en France, en Italie, et même en Amérique ; et ce système favorisé par une liberté de presse sans pudeur et sans frein, menace de se répandre partout ¹.

36. Genèse de l'athéisme, et surtout de l'athéisme contemporain. — A. — Les causes *générales* de l'athéisme proviennent de quelque vice dans *l'intelligence*, le *caractère* ou la *volonté*. — *L'intelligence* qu'elle soit égarée par l'orgueil, accoutumée aux sophismes, ou exclusivement appliquée aux sciences physiques et mathématiques, au détriment de la philosophie ², finit par ne plus saisir les arguments qui prouvent l'existence de Dieu. — Certains défauts de *caractère* ne sont pas étrangers à cette erreur. On voit, en effet, des hommes qui ont un caractère si singulier, qu'ils seraient désolés de penser comme les autres. — Enfin la dépravation de la *volonté*, la corruption du cœur et la révolte contre l'ordre social poussent à l'athéisme, et même à une sorte de rage haineuse contre Dieu ; l'homme corrompu doit, en effet, désirer que Dieu, juge et vengeur du crime, n'existe pas. Tel est le sens de ces paroles de la Sainte-Ecriture : « Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis ³. » C'est aussi la raison de ce mot de J.-J. Rousseau : « Tenez votre âme en état de désirer qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. »

B. — La cause *particulière* de l'athéisme contemporain, doit surtout être recherchée dans l'anarchie intellectuelle qui règne de nos jours parmi les philosophes ; abandonnant la tradition des siècles, les uns, avec Bacon, se sont livrés exclusivement aux sciences naturelles et n'ont point voulu, dans la recherche du vrai, appliquer d'autre méthode que la méthode expérimentale ; de là sont nés le matérialisme, le positivisme et le naturalisme, d'où découle l'athéisme. D'autres, au contraire, après Descartes, négligeant les arguments traditionnels qui prouvaient si facilement l'existence de Dieu, cherchèrent des voies nouvelles et voulurent prouver Dieu par les idées innées ; mais bientôt Hume nia la réalité objective de ces idées ; Spinoza de son côté soutint que ces idées innées

1. *L'athéisme et le péril social*, par Mgr Dupanloup. — 2. Psaume XVIII, v. 1, v. 11 ; — Cabanis, *Discours prononcé à l'Institut*. — 3. Psaume XIII, v. 1 ; — Lévêque, *La science de l'invisible*, p. 129.

étaient des phases de l'évolution de l'Être universel ; de là le scepticisme, le criticisme, et par là même l'athéisme.

Au premier groupe, on peut rattacher en France : Cabanis, Broussais, Comte, Littré, Taine, Viardot ; en Angleterre : Stuart Mill, Bain, Herbert-Spencer, Tyndall ; en Allemagne : Schopenhauer, Moleschott, Vogt, Buchner¹. — Au second groupe, Hegel, Feuerbach, Michelet, Strauss, Bauer, Vacherot, Schérer, Renan. Ces derniers semblent professer à la fois le panthéisme et l'athéisme (n. 104).

37. Principes des Athées. — Il serait fastidieux d'exposer tous les raisonnements des athées, que Cicéron appelle « rêves d'extravagants ». Nous n'exposerons que leurs principes communs. D'après les principaux représentants de l'athéisme contemporain, ces principes sont au nombre de quatre.

Le premier. — La vieille croyance des hommes à l'existence de Dieu est *contraire au progrès et à la science* ; il faut donc la rejeter *a priori* : « Les hommes primitifs pouvaient admettre le Dieu des Juifs... Mais aujourd'hui la science a... ébranlé les croyances surannées et enfantines de la primitive humanité². » « Dieu est une hypothèse douce, consolante, fortifiante, mais enfin ce n'est qu'une hypothèse³. »

Le second. — *L'espace, le temps et la matière sont infinis* : l'hypothèse d'une cause suprême, d'un Dieu créateur, est donc purement gratuite : « Trois infinis, l'espace, le temps, la matière, également sans commencement et sans fin, composent « la trinité de la nature⁴ ».

Le troisième. — Puisqu'elle est infinie, la *matière a les attributs* que les athées refusent à Dieu. Ainsi, elle tient d'elle-même son existence, elle se meut elle-même, puisqu'elle possède nécessairement la force motrice et évolutive ; de même elle est régie par des lois éternelles et immuables. L'hypothèse d'un premier moteur distinct de la matière est donc complètement inutile⁵.

Le quatrième. — Grâce aux forces physiques et aux lois naturelles, la matière *s'ordonne* elle-même ; elle engendre *spontanément* la vie ; enfin après diverses *transformations*, l'homme est né d'un singe « anthropoïde ». L'hypothèse d'un

1. P. Janel, *Le matérialisme contemporain*. — 2. Viardot, *Libre examen*. — 3. Le journal : *Le siècle*. — 4. Viardot, *ouvr. cité*. — 5. Buchner, *Force et matière*. P. Janel, *Le matérialisme contemporain*, p. 22.

premier *ordonnateur* distinct de la matière est donc « une pure abstraction des scolastiques ¹.

Voilà certes un nouveau symbole, et voici la nouvelle religion des athées. Ils ne reconnaissent point Dieu, pour Créateur et pour Père, mais ils sont pleins de vénération pour la nature naturée et la nature naturante, l'« autocréation », le singe, leur ancêtre, et l'humanité ². Les uns, avec le positiviste Comte, adorent une trinité : le monde, la terre, l'homme, qu'ils appellent « le grand Tout, le grand Fétiche, le grand Être ». Les autres n'adorent que l'Humanité : « L'homme seul est le sauveur véritable ³. » D'après Stirner, « chacun est à soi-même son Dieu ».

§ II. — *Réfutation de l'athéisme.*

38. Erreur de l'athéisme : ses contradictions, ses conséquences.

THÈSE

*L'athéisme, de quelque façon qu'on l'expose,
est faux et pernicieux.*

Arg. gén. — L'athéisme s'appuie sur de faux principes ; — il contredit la raison, la science et l'autorité, — enfin il conduit nécessairement à des conséquences funestes. Donc il est faux et pernicieux. — Prouvons ces trois assertions :

I. *L'athéisme s'appuie sur de faux principes.* — Nous venons d'en énumérer les quatre principaux (n. 37). Or :

a) Le premier n'est qu'une affirmation gratuite ou une vaine déclamation sur la science et le progrès.

b) Le second a déjà été réfuté. L'espace et le temps sont quelque chose, non d'infini, mais d'indéfini et partant d'idéal. La masse infinie impliquerait la notion contradictoire de nombre infini (Ontol. n. 146-152).

c) Le troisième conclut illégitimement de l'infinité de la quantité à l'infinité de la qualité et de la perfection. Car la matière ne saurait être égalée à l'Être parfait et nécessaire, alors même que la quantité de ses parties serait infinie, puisqu'elle est imparfaite et contingente.

d) Le quatrième affirme ce qu'il s'agit de prouver, à savoir que le monde s'ordonne et se parfait lui-même ; c'est donc une pure pétition de principe

1. Janet, *ouvr. cité*, 16 et 17. — 2. Rouget, *Faculté de médecine de Montpellier*, 1875. — 3. Fenschbach.

39. II. *L'athéisme contredit la raison, la science et l'autorité.*

1. *La raison* : Il ne peut y avoir d'être contingent sans être nécessaire, d'effet sans cause ; c'est pourtant ce que prétend l'athéisme, car le monde est devenu ce qu'il est : contingent, fini, mobile, composé (Cosmol., n. 7-11) et par là même il a été causé : que si l'on supprime la cause première, le monde n'est plus qu'un effet sans cause. Voilà pourquoi aujourd'hui, certains athées moins inconséquents, n'osant pas affirmer que tout est contingent et que le contingent existe sans l'être nécessaire, tombent dans la confusion de Dieu et du monde, et versent dans le Panthéisme ¹.

Aussi M. Bertrand lui-même conclut-il avec raison : « L'athéisme n'est qu'une négation sans consistance, purement verbale, puisque toute intelligence qui suit ses propres lois, est bien obligée d'aboutir à un principe suprême.. Selon A. Comte, l'athée est le plus inconséquent et le plus rétrograde des théologiens ². »

2. *La science* : Pour ne parler que de trois faits capitaux, comment les athées expliquent-ils *l'ordre de l'univers*, *l'origine de la vie*, et *l'apparition de l'homme* ?

A. — *L'ordre* que nous voyons dans l'univers n'a pas toujours existé, c'est donc un effet qui suppose une cause ; cette cause, disent les athées, doit être cherchée dans les forces de la matière, c'est-à-dire que c'est la matière elle-même qui par une force intrinsèque se meut et s'ordonne. — La science, au contraire, affirme que la matière est inerte, qu'elle ne peut se mouvoir elle-même, ni changer son état : « Tout corps, dit Newton, persévère dans son état de repos, ou continue à se mouvoir uniformément dans la même direction, à moins que quelque force nouvelle ne l'oblige à changer son état ³. »

B. — Quant à la vie, elle n'a pas toujours existé, c'est donc encore un effet, dont il faut chercher la cause. Les athées disent que la matière est douée d'une force créatrice, grâce à laquelle la vie a apparu spontanément sur la terre. — Or l'expérience scientifique a montré que le système des générations spontanées est une assertion gratuite et fausse : « Les expériences de M. Pasteur contre les générations spontanées sont décisives

1. Ch. Lévêque, *La science de l'invisible*, p. 97-98. — D. du Tressay, 1873. —
2. *Principe de phil. scientifique*, p. 417. — 3. Newton, *Principes de philosophie*.
— De même d'Alembert et Laplace.

et sans réplique¹ » (Cosmol., n. 110 et plus haut n. 17 B).

C. — Enfin, parmi les vivants, l'homme est le premier, tant à cause de sa forme extérieure que de ses facultés intellectuelles ; et puisqu'il n'a pas toujours existé, il doit avoir une cause distincte de lui. Les athées contemporains veulent expliquer l'origine de l'homme par le *transformisme*, c'est-à-dire par une série d'évolutions. — Mais quelle que soit notre opinion sur le peu de valeur du transformisme, il est bien évident que des forces irrationnelles et aveugles n'ont jamais pu donner naissance à la raison humaine : ce serait contradictoire, et la science ne l'a pas prouvé (Psych., n. 215).

3. *L'autorité* : Le consentement des peuples est, en effet, moralement unanime pour admettre une divinité suprême. Aussi, chez toutes les nations, « ce nom d'athéisme fait horreur... On le repousse comme une injure ».

40. III. *Les conséquences de l'athéisme sont forcément désastreuses*. — Si on nie, en effet, l'existence de Dieu, on ruine le fondement de la science, des arts et de la morale.

A. — L'athéisme ruine les fondements de la *science*, car il contredit les principes premiers : « la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être » ; « il n'y a point d'effet sans cause », puisqu'il doit logiquement affirmer que le monde est en même temps fini et infini, cause et effet, nécessaire et contingent. — D'autre part, l'athéisme rejetant l'Être absolu, détruit non seulement la plus belle et la plus noble de toutes les sciences, mais encore enlève aux êtres créés leur raison suffisante, et à la vérité son fondement immuable et absolu.

B. — L'art, pour être *l'expression du beau*, a besoin de deux choses : l'*idéal* poursuivi, et l'*inspiration* de l'artiste. Or, si l'on nie Dieu, on supprime le plus bel idéal de l'art, celui qui contient en lui-même la raison d'être des choses idéales ; on supprime à la fois la source première du génie et de l'inspiration. C'est pour cela que les élucubrations artistiques des athées affectent si souvent le matérialisme le plus grossier et le plus abject.

C. — L'*ordre moral*, c'est-à-dire le droit, l'autorité, le devoir, la religion, la société civile et domestique, supposent

1. Flourens-Janel, *De mat. contemp.*, p. 117. — D. Gentili, *L'athéisme réfuté par la science*, 1869.

l'existence de Dieu, législateur suprême et souverain maître. Si on le nie, on ne peut plus concevoir ni le droit, ni le devoir, ni la religion, ni la société ; c'est pourquoi l'athéisme qui nie le fondement de la morale, conduit, comme le montre l'expérience de ces dernières années, au socialisme, à l'anarchie et à leurs plus déplorables conséquences ¹.

Voltaire a donc eu raison d'écrire : « Je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier ; je serais bien sûr d'être pilé. Je ne voudrais pas, si j'étais souverain, avoir affaire à des courtisans athées, dont l'intérêt serait de m'empoisonner ; il me faudrait prendre du contrepoison tous les jours ². »

LIVRE SECOND DE LA THÉODICÉE

LA NATURE DE DIEU.

41. Si la nature de Dieu peut être connue, et comment ³?

I. — Plusieurs contemporains le nient (Stuart-Mill, Littré, Fouillée) : partisans de l'*agnosticisme*, ils prétendent d'abord que le mystère est absurde, et ajoutent que Dieu, qui est infini, ne peut être connu par la créature finie. Nous répondrons :

1^o En niant tout d'abord que le mystère et l'absurde soient identiques, car l'absurde suppose la contradiction dans le concept, tandis que le mystère ne suppose que l'obscurité, c'est-à-dire une connaissance vraie, quoiqu'incomplète. Dans toutes les sciences humaines, même les plus exactes, il y a des mystères ; à plus forte raison, doit-il y en avoir dans la science de l'Être infini.

2^o Certes, une connaissance parfaite de l'Être infini ne peut être accordée qu'à une intelligence parfaite ; mais une connaissance imparfaite et suffisante pour la conduite de la vie pratique, convient parfaitement à l'intelligence humaine, et lui est proportionnée. En d'autres termes, bien que Dieu ne

1. P. Janet, *Ibid.*, p. 11. — 2. Voltaire, *Dictionn. philos.*, art. Athée ; et ailleurs *Homélies sur l'athéisme*. — Montesquieu, *L'Esprit des lois*, c. 11. — 3. Farges, *Idee de Dieu*, p. 269-285.

soit pas pour nous entièrement *compréhensible*, il doit cependant être *intelligible*, et il *l'est de fait*.

Confirmation : Si la nature de Dieu ne nous était nullement connue, la voie serait ouverte toute grande aux superstitions mensongères et au mysticisme.

II. — Il y a deux voies pour connaître la nature de Dieu : la voie d'*élimination*, et la voie d'*excellence*. La première consiste à nier de Dieu toutes les imperfections que l'on trouve dans les créatures, et nous montre surtout *ce qu'il n'est pas*. La seconde nous montre *ce qu'il est*, en lui attribuant, par analogie seulement, mais à un degré éminent, toutes les perfections des créatures ¹.

Nous suivrons cette double voie pour déterminer les attributs qui constituent la nature de Dieu. De là deux chapitres : le I^{er} : *Attributs négatifs*, connus par la voie d'élimination ; le II^e : *Attributs positifs*, connus par la voie d'excellence.

CHAPITRE PREMIER

ATTRIBUTS NÉGATIFS ².

42. Notion des attributs divins : leur division. — A. — Un attribut de Dieu est *une perfection qui, selon notre manière humaine de concevoir, constitue l'essence de l'Être divin ou en découle*. C'est une *perfection*, non accidentelle, mais essentielle. Quoiqu'il n'y ait en réalité, en Dieu, aucun attribut distinct de son essence, cependant nous disons qu'il y a en Lui diverses perfections, *d'après notre manière humaine de concevoir*, et c'est ainsi que nous complétons notre concept de cet Être premier, dont nous avons démontré l'existence.

B. — On peut diviser ces attributs de deux façons :

1^o *En absolus et relatifs*, suivant qu'ils ont ou n'ont pas des relations avec les choses contingentes. Par exemple, Dieu serait un et simple, même si le monde n'avait jamais existé ; il est, au contraire, Créateur et Providence, parce qu'il a créé ce monde et qu'il le gouverne. Nous parlerons maintenant des

1. *Contra Gent.*, L. I, c. XIV. — *Sum. Theol.*, p. 1, q. 13. a. 2, 3. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 14.

attributs absolus, réservant l'étude des attributs relatifs pour le dernier livre de la Théodicée.

2^o On peut subdiviser les attributs absolus en *négatifs* et *positifs* : les premiers sont la négation absolue de toute imperfection en Dieu, c'est ainsi qu'on dit qu'il est incréé, infini, immatériel, immuable, éternel ; les seconds, au contraire, connus par voie d'excellence, affirment de Dieu toutes les perfections, comme l'intelligence, la volonté, la puissance.

Dans le second chapitre, nous traiterons des attributs absolus et positifs qu'on appelle aussi *moraux* et *communicables*. Dans le présent chapitre, au contraire, nous ne parlerons que des attributs absolus et négatifs, qui constituent avant tous les autres l'essence divine, et sont appelés par les modernes, *métaphysiques* et *incommunicables*. Quant à l'ordre à suivre dans leur étude, nous parlerons d'abord des attributs qui semblent *constitutifs* de la nature divine, et ensuite des attributs *dérivés* : c'est la seule distinction qu'on puisse concevoir entre eux.

ARTICLE I.

Aséité de Dieu.

43. Si Dieu est par soi-même et, par conséquent, nécessaire et subsistant. — A. — Que Dieu soit *par soi-même*, cela découle logiquement de ce que nous avons dit dans le premier livre. L'aséité, en effet, est cette perfection qui fait que l'essence d'un être a l'existence par elle-même, sans qu'elle lui vienne d'ailleurs (Ontol., n. 90). Or, on doit dire que Dieu existe par lui-même, — non *positivement*, comme le voulait Descartes, car il ne s'est point donné à lui-même l'existence : — mais *négativement*, en ce sens que pour exister il n'a pas besoin d'autre raison d'être que lui-même ; autrement, il ne serait pas l'être premier.

B. — Il suit de là que Dieu est *nécessaire* et *subsistant*.

1. Dieu est *nécessaire*, car on appelle ainsi un être qui ne reçoit son existence ni d'un autre, ni de lui-même, mais existe en vertu même de sa propre nature, c'est-à-dire existe par essence. Or, avons-nous dit Dieu n'a point de cause distincte de lui-même, ni ne peut comme cause efficiente se donner sa propre existence. Il existe donc par nécessité de nature.

Et, en effet, on ne peut concevoir Dieu comme purement possible ; sans cela il ne serait jamais venu à l'existence, puisqu'il ne vient d'aucun autre être, et que tous les autres viennent de lui. C'est donc à bon droit qu'on l'appelle être nécessaire : « Il faut poser tout d'abord, dit le Docteur angélique, un être qui soit nécessaire par lui-même, et c'est Dieu, puisqu'il est la première cause ¹. »

2. Dieu est *subsistant* : on appelle ainsi un être dont l'existence n'est reçue dans aucune essence ; or l'existence divine n'est pas reçue dans son essence : sans cela l'essence de Dieu ne serait pas par elle-même et n'existerait pas essentiellement. Dieu est donc un être subsistant, et en lui l'essence ne se distingue pas de l'existence ².

44. Si l'aséité est l'attribut primaire, constitutif de Dieu.

A. — *Sens de la question.* — L'attribut *primaire* d'un être est celui que nous concevons en lui le premier, — par lequel il se distingue tout d'abord des autres êtres, — et duquel on peut, comme d'une source commune, déduire tous ses autres attributs.

On l'appelle aussi attribut *constitutif*, parce que relativement à nous, il paraît constituer l'essence de cet être. Il est vrai « qu'en Dieu, chacune de ses perfections constitue son essence ; pour nous cependant, qui ne pouvons contempler par une seule intuition les perfections divines, il est permis de chercher laquelle de ces perfections peut être considérée comme constituant l'essence divine ».

B. — *Opinions.* — Il y en a cinq principales : 1. Les *Nominalistes*, à la suite d'Occam, font consister l'essence de Dieu dans la collection ou l'agrégation actuelle de toutes les perfections possibles. — 2. Beaucoup de scolastiques, à la suite de Scot, ont pensé que l'attribut constitutif de la nature divine était l'infinité radicale, c'est-à-dire, un *droit* positif qu'aurait cette nature à posséder toutes les perfections possibles. — 3. Un certain nombre de *Thomistes* ont soutenu que l'attribut premier de la divinité était l'intelligence, soit actuelle d'après les uns, soit radicale d'après les autres. — 4. D'autres thomistes, surtout parmi les contemporains, soutiennent ardemment que l'*aséité* est l'attribut constitutif de l'essence de Dieu. — 5. Enfin un grand nombre de philosophes contemporains, parmi lesquels les Ontologistes, pensent que l'attribut fondamental et premier de Dieu est d'avoir toute la plénitude de l'être, ou encore d'être *l'être* simplement.

1. *Contra Gent.*, L. I, c. XV, n. 4. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 184.

C. — *Solution*. — Voici notre opinion :

THÈSE

L'aséité « radicale » est l'attribut primaire de Dieu.

I. — L'aséité a tous les caractères de l'attribut premier. Elle l'est donc bien réellement. Prouvons l'antécédent.

1^o L'aséité est conçue par nous *avant les autres attributs* de Dieu. En effet, nous prouvons par voie de causalité que Dieu existe, puisque les créatures ne sont pas par elles-mêmes, mais par un autre être ; et de là nous concluons immédiatement que Dieu doit être par lui-même, et qu'il n'a point de cause. L'aséité est le corollaire du 1^{er} livre de la Théodicée.

2^o L'aséité est le premier attribut par lequel Dieu *se distingue* des autres êtres. Dieu diffère, en effet, essentiellement des créatures, en ce qu'il est cause non causée, c.-à-d., qu'il existe par lui-même et non par un autre, ce qui est l'aséité.

3^o Enfin, toutes les perfections de Dieu peuvent être logiquement déduites de l'aséité, car un être par soi doit être infini (n. 47) ; mais de ce qu'il est infini, nous déduisons : 1^o par la voie d'élimination, que Dieu est simple, immuable, éternel, immense et un ; — 2^o par la voie d'excellence, que l'être infini doit jouir de l'intelligence suprême : puis de l'intelligence découlent la science, la volonté, la puissance, la personnalité, et tous les attributs positifs de Dieu.

II. — Nous avons dit : l'aséité « radicale¹ ». Car si nous nous demandons pourquoi Dieu est par lui-même, *a se*, il semble que l'on puisse donner une raison encore plus profonde et dire : Dieu est par lui-même, *a se*, parce qu'il est l'être véritable, l'être pleinement être, l'être sans épithète, *ens simpliciter*.

Sans doute, l'être convient à Dieu et à la créature, mais pas de la même manière, et seulement par une ressemblance éloignée. Les créatures *ont* l'être, mais un être dérivé et d'emprunt ; elles participent à l'être ; DIEU SEUL EST L'ÊTRE, dans le sens complet de ce mot, et sans réserve. — Les créatures n'ont qu'un être limité par leur essence : être pierre, être organique, être sensitif : Dieu a l'être simplement : « l'être

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 290-296.

vrai, l'être pur, l'être primordial, « esse verum, esse sincerum, esse germanum » (Ontol., n. 10).

C'est pourquoi l'essence des créatures est désignée par divers noms qui sont comme autant de limites, tandis que le nom de Dieu est l'être tout simplement : c'est pourquoi il dit de lui-même : « JE SUIS CELUI QUI SUIS. » « Ce nom : *celui qui est*, le désigne bien et est vraiment son nom propre. »

45. Les autres opinions ont cependant une part de vérité ¹.

1^o Il est certain d'abord que *toutes* les perfections de Dieu, pris en lui-même ou physiquement, font partie de son essence, mais nous cherchons si, logiquement et par rapport à nous, il n'y en a pas une qui soit la source de toutes les autres perfections : or les nominalistes se taisent sur ce point.

2^o D'autre part, l'essence de Dieu a certainement *droit* à toutes les perfections possibles ; mais ce droit suppose déjà un être constitué dans son essence, et qui le possède. Or pourquoi la nature de Dieu aurait-elle droit à toutes les perfections, voilà ce que ne disent point les Scotistes. — Ajoutons que l'infinité radicale n'est point conçue la première : elle n'est donc point attribut premier de Dieu, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans l'ordre de la réalité. On peut cependant la considérer comme attribut fondamental, ou universel, pour ainsi parler, en ce sens qu'elle se retrouve dans tous les autres attributs, et qu'elle en est comme la mesure.

3^o De même l'*intelligence* est une opération qui présuppose déjà une essence ; et si c'est une intelligence suprême, elle suppose l'essence suprême, puisque être est antérieur à agir. Ainsi donc l'intelligence n'est pas même ce que l'on conçoit de premier en Dieu. Si toutefois Dieu est considéré comme déjà vivant et opérant, l'acte par lequel il comprend, ou son intelligence actuelle, est l'attribut constitutif de la vie divine, et celui qui en donne l'idée la plus complète.

4^o La substance enfin, n'est pas davantage ce que nous connaissons en premier lieu, c'est pourtant ce que l'on conçoit être, tout d'abord en Dieu, comme la racine des autres attributs. Si donc elle n'est pas attribut premier dans l'ordre de la connaissance, elle est pourtant dans l'ordre de conception, attribut premier et constitutif de la nature de Dieu.

En résumé : l'ensemble de toutes les perfections constitue l'essence de Dieu pris physiquement, — l'infinité est un attribut fondamental, mesure des autres, — l'intelligence est l'attribut constitutif de la vie divine, — l'aséité est l'attribut premier dans l'ordre de la démonstration, ou de notre connaissance, — enfin l'aséité radicale, ou l'être simple-

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 289.

ment, est l'attribut constitutif de la nature divine, et premier dans l'ordre réel ou de conception.

ARTICLE II.

Infinité de Dieu ¹.

46. Peut-on dire que Dieu est infiniment parfait, et en quel sens ? — On peut considérer la perfection de Dieu, soit à un point de vue relatif et par comparaison avec les créatures, soit en elle-même, et au point de vue absolu.

A. — Il est certain que, par comparaison avec les créatures, Dieu est le *plus parfait*. En effet, il est la cause, le créateur et l'ordonnateur du monde. Or 1° la *cause* contient toutes les perfections qu'on retrouve dans ses effets ; elle est donc plus parfaite qu'eux, tant au point de vue chronologique, qu'au point de vue de la nature, et de la dépendance réciproque. Dieu est donc plus parfait que toutes les créatures ² (Ontol., n. 160). — 2° La *création* exige, d'après plusieurs philosophes, une cause infinie ; d'après tous, une cause immense, inépuisable, que l'acte créateur n'a nullement épuisée (n. 108). — 3° De même, comme nous l'avons dit plus haut (n. 22) *l'ordre* du monde suppose une intelligence moralement infinie. Dieu est donc relativement très parfait.

En conséquence, Dieu possède toutes les perfections des créatures, soit celles dont le concept ne contient qu'une perfection pure (*simpliciter simplices*), par ex., la vie, la liberté ; soit celles qui sont mélangées de quelque imperfection essentielle (*simplices secundum quid*), par ex., la matérialité. Dieu les possède toutes, mais de façons différentes.

1. Les premières se retrouvent en Dieu *formellement et éminemment*. *Formellement*, c'est-à-dire dans leur forme propre, puisqu'elle ne contient par elle-même aucun défaut, et c'est ainsi que Dieu est sage, juste, tout puissant, etc. — *Éminemment*, c'est-à-dire au degré le plus parfait, car si on les considère dans les créatures, on trouve ces perfections mélangées de défauts, qu'il faut nier de Dieu.

2. Les secondes perfections ne sont en Dieu que *virtuellement et éminemment*. *Virtuellement*, c'est-à-dire sous une

1. Farges, ouvr. cité. p. 297-301. — 2. Farges, ouvr. cité, p. 284-282.

autre forme, puisque leur concept formel implique une imperfection ; — *éminemment*, c'est-à-dire au suprême degré. Par exemple : l'étendue matérielle n'est pas formellement en Dieu ; cependant on retrouve à un degré très excellent et sous une forme très éminente dans l'immensité divine les perfections de l'étendue.

B. — Cherchons maintenant si la perfection de Dieu est *absolue*, c'est-à-dire s'il possède toutes ces perfections à un degré infini, sans aucune limite.

1. *Notion*. On définit cette infinité de Dieu : « La réunion dans un être très simple de toute perfection et de toute entité. » Cette infinité n'est donc pas numérique, ni extensive, mais une et très simple, car il est nécessaire que l'Être infini soit absolument simple (Ontol., n. 92).

2. *Erreurs*. Les philosophes, qui n'entendent par infini que la quantité et l'étendue de la matière, doivent forcément affirmer que l'essence divine n'est pas infinie. — Il y en a d'autres qui pensent que Dieu est relativement infini, mais non absolument : par ex., les philosophes du siècle dernier, qui niaient la sagesse, la bonté, la providence, et les autres attributs absolus de Dieu (Hobbes, Locke, Robinet).

47. Démonstration de l'absolue perfection de Dieu ¹.

THÈSE

Dieu est un être absolument infini en tous ses attributs.

On le prouve par les trois attributs déjà démontrés.

I. *Par la notion d'aséité*. Il y a un être *par soi* ou nécessaire, c'est-à-dire un être dont le concept contient essentiellement l'existence. Or seul un être parfait, infini, contient dans son concept l'existence essentielle. Donc cet être *par soi* est parfait ou absolument infini.

Autrement, si l'être *a se* (par soi) était fini, il aurait reçu ses limites soit d'une cause externe, soit de lui-même. Mais ces deux hypothèses sont impossibles. La première, parce que l'être *a se* existant par lui-même, ne dépend d'aucun principe externe. La deuxième, parce que si Dieu était limité par lui-même, il y aurait en lui une raison de cette limite ; or il n'y en a aucune. La nécessité d'être, en effet, grâce à laquelle Dieu est, ne fixe aucun degré inférieur de perfection,

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 297-302.

à l'exclusion des autres. Si, en effet, Dieu avait une puissance finie, on pourrait la mesurer. Soit, par exemple, X^n la mesure de cette perfection : « De quel droit pourrait-on attribuer la nécessité à ce nombre X^n plutôt qu'à $X^n + 1$ ou $X^n - 1$? Ce serait là une supposition arbitraire, une nécessité sans raison d'être, et par conséquent inintelligible. Seul l'absolu peut être nécessaire ¹. »

47 bis. II. Preuve par la notion de première cause.

A. — La cause première, par son essence, est une cause non causée, un moteur non mù, et partant elle ne pourrait en aucune façon, même partiellement, être mue ou causée, c.-à-d., passer de la puissance à l'acte. Elle est donc l'*acte pur*. Or l'acte pur, qui n'est point mélangé de puissance, est infini. Car s'il ne l'était pas, on pourrait concevoir que cet acte devienne plus parfait qu'il n'est, et par conséquent qu'il passe, au moins idéalement, de la puissance à l'acte, ce qui est contradictoire. Donc la cause première est acte pur, et partant infinie.

B. — En outre, la cause première est par essence la raison suprême de toutes choses, tant actuelles que possibles. Ce qui serait impossible, si elle n'est pas infinie. Donc la cause première est infinie.

Prouvons *la mineure*. — 1^o Les possibles sont en nombre indéfini. Or une série d'êtres sans fin ne peut trouver sa raison suffisante que dans un être actuellement inépuisable et infini. Il faut donc qu'il y ait un être actuellement infini. — 2^o Supposons que les possibles ne soient fondés que sur un être fini ; quelque grande que soit sa perfection, on pourra toujours concevoir un être possible plus grand. Mais ce dernier n'aurait pas sa raison suffisante dans l'essence de l'être premier, puisqu'il serait moins parfait que lui ; d'autre part, il ne trouverait ni en lui-même, ni dans l'être premier la puissance suffisante et proportionnée qui le fasse passer à l'acte d'existence : et ainsi ce possible ne sera plus possible ni intrinsèquement, ni extrinsèquement, ce qui est contradictoire. Donc l'Être nécessaire doit être infini ².

Confirmation. — Toute perfection est contingente ou nécessaire ; si

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 300. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 5, a. 2.

elle est nécessaire, elle est en Dieu ; si elle est contingente, il faut qu'elle vienne de Dieu.

47 ter. III. Preuve par la notion d'être subsistant. — Dieu est subsistant en lui-même et par lui-même ; mais l'être subsistant en soi et par soi est infini. Dieu est donc infini.

Ce qui n'est pas en soi, mais dans un autre, comme dans un récipient, est limité par cet autre ; mais ce qui ne peut être reçu dans aucun autre n'a aucune limite. S. Thomas explique cela par un exemple : les corps sont plus ou moins chauds, parce qu'ils reçoivent plus ou moins de chaleur suivant leur capacité ; que si la chaleur, au lieu d'être dans les corps, existait en elle-même, elle serait sans mesure, en tant que chaleur. De même l'existence reçue dans une essence est limitée par elle ; que si elle est subsistante en elle-même, elle est sans limite. « Donc de ce que Dieu est l'être même, subsistant en lui-même, il s'ensuit qu'il contient en lui toute la perfection de l'être. »

48. Réfutation des objections contre l'infinité de Dieu. —

De tout temps, les athées (surtout Hegel et les panthéistes allemands ; en France : Renan, Vacherot et Taine), ne sachant pas distinguer l'idée d'être en général ou l'indéfini de l'infini réel, ont osé dire que Dieu n'a d'existence réelle que notre intelligence. Dieu, disent-ils, est la « catégorie de l'idéal ». « Dieu est pour l'humanité le résumé transcendant de ses besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal : comme l'espace et le temps sont les catégories des corps ; c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps ¹. »

A. — Ils argumentent ainsi ² : l'idéal n'existe pas ; or le parfait est idéal ; donc le parfait n'existe pas.

Rép. — *Nous dist. la maj.* : l'idéal n'est pas réel, s'il est purement idéal, *nous l'acc.* ; sinon, *nous le nions*. — *Nous dist. la min.* Le parfait est à la fois idéal et réel, *nous l'acc.* ; il est idéal seulement, *nous le nions* ; l'idéal peut, en effet, être réalisé en dehors de notre esprit, dans un être infini.

Inst. I. — Un être indéterminé ne peut être réel ; or le parfait est indéterminé ; il n'est donc pas réel.

Rép. — *Nous nions la min.* — Car ici la détermination c'est l'acte, la perfection ; donc l'être le plus parfait est aussi le plus déterminé.

Inst. II. — La détermination est aussi une limite ; l'être parfait est donc ou complètement indéterminé, ou complètement limité.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* La détermination est accidentellement une limite, quand elle est constituée par une certaine proportion de puissance et d'acte, comme dans les choses finies, *nous l'acc.* ; quand elle

1. E. Renan, *La liberté de penser* ; Vacherot, *La métaph. de la science*, t. III, p. 217 ; Taine, *Les philos. classiques au XIX^e siècle*, p. 370. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 301-305 et 438-441.

est la perfection même de l'acte et l'absence de toute puissance, comme dans l'acte pur, *nous le nions*. A la vérité, les choses finies sont déterminées, et se distinguent les unes des autres par le degré de finitude, ou de potentialité de chacune ; mais l'Être incréé se distingue parfaitement de tous les autres et les surpasse tous par la pureté même de son acte.

Inst. III. — La perfection et la réalité sont en raison inverse l'une de l'autre ; ainsi une ligne idéale est plus parfaite qu'une ligne réelle ; la perfection absolue sera donc absolument idéale ¹.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : La perfection et la réalité matérielles sont en raison inverse, *nous l'acc.* ; la perfection et la réalité spirituelles ou « formelles », *nous le nions*. La matière est la source des limites et des imperfections ; il n'est donc pas étonnant qu'une ligne idéale soit plus parfaite qu'une ligne matérielle. — Mais au contraire, la perfection croît avec la réalité formelle : ainsi l'âme des bêtes est plus parfaite que celle des végétaux, et l'âme raisonnable plus parfaite que l'âme des bêtes. C'est pourquoi la forme divine qui occupe le suprême degré sera souverainement parfaite et infinie.

B. — Ainsi donc l'hégélianisme n'est au fond qu'un athéisme déguisé, puisque le dieu d'Hegel n'est qu'un idéal fini, multiple et sans réalité.

1° Il est purement *idéal*, puisque ce dieu n'a aucune réalité en dehors de notre esprit.

2° Il est *fini*, car cette idée d'infini, prise subjectivement, ne peut être parfaite et adéquate, comme le voulaient les Cartésiens, mais inadéquate et limitée. Or Hegel et ses disciples prétendent que l'infini n'est pas distinct de son idée elle-même ; donc, d'après eux, l'infini est limité, il n'y a plus d'infini.

3° Il est *multiple* ; car si Dieu dépend de nos idées, chacun de nous aura son dieu spécial, comme le dit si bien Caro : « Liberté (est) laissée à chaque homme, de se faire un Dieu à sa taille, et comme au niveau de son esprit.... Il y aura (done) le Dieu des grandes races et celui des races inférieures.... Il y aura le Dieu des grands esprits et celui des esprits inférieurs, le Dieu des parties simples et des parties cultivées de l'humanité. Il y aura le Dieu des bonnes gens, le Dieu voltairien ², etc. »

ARTICLE III.

La Simplicité de Dieu ³.

49. Simplicité de Dieu : notion et existence. — La simplicité est *cet attribut qui fait que l'essence de Dieu est exempte de toute composition*. Or il y a trois espèces de compositions :

1. Farges, *ibid.*, p. 304-307. — 2. Caro, *L'idée de Dieu*, p. 71. — 3. Farges, *ibid.*, p. 341-325.

la composition *physique*, la composition *métaphysique* et la composition *logique*. La composition *physique* est la réunion des parties soit substantielles, soit quantitatives qui composent les corps matériels. — La composition *métaphysique* est celle des êtres dans lesquels il y a à la fois acte et puissance, essence et existence, nature et suppôt, substance et attribut, ou des attributs réellement différents. — Enfin la composition *logique* se trouve dans les êtres composés de genre et d'espèce.

L'être privé de ces trois genres de composition est absolument simple, car la simplicité est l'absence de toute composition. Or Dieu jouit de cette simplicité :

THÈSE

Dieu est absolument simple.

Preuve — tirée des trois attributs déjà prouvés :

1^o Dieu est l'être *premier* et indépendant : or tout ce qui est composé de parties est postérieur à ses parties et en dépend ; Dieu n'est donc pas composé de parties.

2^o Dieu est l'être *par soi*, c'est à dire sans cause. Or « tout ce qui est composé a une cause : des choses diverses par nature, ne se réunissent point en un tout, si elles n'y sont poussées par une cause quelconque ¹ ».

3^o Dieu est *infini* : or tout ce qui est composé, est limité par le nombre de ses parties ; Dieu n'est donc pas composé.

On objecte : Il y a en mathématique un infini numérique : il peut donc se trouver aussi en Dieu, sans nuire à son infinie perfection.

Rép. — Il y a un indéfini dans l'ordre idéal, *nous l'acc.* ; — un infini numérique dans l'ordre réel, *nous le nions* (Ontol., n. 91, 92). — *Nous nions* aussi la conclusion, car alors Dieu serait purement idéal ².

50. Corol. — Point de composition physique en Dieu. —

1^o Dieu n'est pas *matière*. La matière première, en effet, est une pure puissance, complètement indéterminée, très imparfaite et « presque rien » : elle est donc totalement incompatible avec l'être infini et l'acte pur. — De même, elle est inerte et passive, tandis que Dieu est moteur premier, et absolument actif.

2^o Dieu n'est pas *la forme*, l'âme d'un corps, ni même du monde. Car la forme dépend de la matière dans son essence

1. Sum. Theol., p. I, q. 3, a. 7. — 2. Farges. ouvr. cité, p. 312-315.

et dans son opération, au moins extrinsèquement comme l'âme humaine. Or Dieu qui est subsistant et par soi, ne peut dépendre de rien.

3° Dieu n'est pas non plus *un corps* composé de forme et de matière : une telle composition suppose une cause qui l'aurait faite et qui pourrait la détruire ; de plus, elle serait finie puisqu'elle se composerait d'éléments finis. Dieu, au contraire, est par soi, indépendant et infini.

Donc — c'est la conclusion de nos saints livres — Dieu est un esprit « *Spiritus est Deus* », et ce n'est que par métaphore qu'on parle des bras, des yeux, de la bouche de Dieu.

51. Corol. — Pas de composition métaphysique en Dieu.

1° Dieu n'est pas composé d'*acte* et de *puissance*. — Toute puissance est perfectible, et peut passer à l'acte. Or Dieu est un moteur immobile, imperfectible, qui ne peut rien acquérir. Dieu est donc acte pur.

2° Il n'est pas composé d'*essence* et d'*existence*. — Dieu est l'être nécessaire et subsistant ; en lui donc on ne saurait distinguer réellement l'essence de l'existence. — De plus l'existence est comme un acte par rapport à l'essence qu'elle complète ; en Dieu, au contraire, il n'y a pas puissance et acte.

3° Il n'est pas composé, — et cela pour les mêmes raisons, — d'une *nature* et d'un *suppôt*, car la subsistance est un acte, relativement à la nature qu'elle complète.

4° De même, il n'est pas composé de substance et d'*accidents*, puisque les accidents eux-mêmes sont des déterminations et des perfections de la substance.

Donc en Dieu les attributs sont essentiels, « l'essence et les attributs se confondent ¹ », et c'est improprement que l'on dit : « Dieu a la vérité, la puissance, etc. » Il vaudrait mieux dire : « Dieu *est* la vérité même, la puissance même » ou encore : Dieu « est sa divinité, sa vie, son essence, son existence ² ».

5° Enfin, en Dieu, il n'y a pas d'*attributs réellement distincts* : d'après ce que nous avons dit, ils se confondent avec l'essence divine ; — de plus des propriétés différentes entre elles supposent des limites mutuelles, et par là même des imperfections, qu'on ne peut admettre en un Dieu infini.

1. *Contra Genl.*, L. I, c. 22. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 3, a. 3, 4.

51 bis. Remarque — *Sur la distinction entre les divers attributs de Dieu, et son essence.* — Il est de foi, dit Suarez, que cette distinction n'est pas réelle : les opinions « d'un certain Gualters » et de Gilbert de la Porrée sont donc « hérétiques », puisqu'ils soutiennent que la distinction est réelle.

Mais il y a libre controverse entre les nominalistes, les thomistes et les scotistes ¹ pour savoir si la distinction est purement logique, ou bien virtuelle, ou même formelle. — Nous avons rejeté la distinction formelle des scotistes en Ontologie (n. 56). D'autre part, il est évident que les noms que nous attribuons à Dieu ne sont pas synonymes, quoiqu'ils désignent une seule et même chose. Il y a donc une distinction virtuelle avec ce fondement objectif que les attributs de Dieu produisent en dehors de Dieu des effets différents, et désignent aussi des concepts différents. Ce n'est donc point une erreur, mais une nécessité de notre esprit, qui ne peut connaître Dieu que par des concepts partiels, ce qui nous force à le désigner sous des noms différents ²

52. Corol. — **Point de composition logique en Dieu.** —

I. Argum. gén. — Dans les êtres qui forment des genres et des espèces, nous trouvons des relations d'égalité ou de similitude, accompagnées de différences accidentelles ou essentielles. Par exemple, les individus d'une même espèce, les hommes, ont entre eux une égalité de nature, accompagnée de différences accidentelles. De même pour les espèces qui se rattachent à un même genre : entre le lion et l'homme il y a certaine ressemblance générique, accompagnée d'une différence spécifique essentielle. Dieu, au contraire, ne peut être comparé aux autres êtres qui constituent les genres et les espèces, que par *analogie* (Log., n. 35) ; car Dieu, comme nous l'avons vu, est l'être par nature ; les autres êtres, au contraire, ne sont que des êtres dérivés et seconds, et essentiellement différents.

De plus, en Dieu, les propriétés accidentelles et ses attributs ne diffèrent pas de son essence. Aussi Dieu dépasse-t-il tous les autres êtres en vertu non de telle ou telle propriété accidentelle ou essentielle, mais de son essence tout entière ; il ne dépend donc d'aucun genre ni d'aucune espèce ; il n'y a point en lui de composition logique.

II. Argum. partic. — Dieu est un être substantiel : il

1. Ch. Lherminier, *Dissertations sur la distinction des attributs de Dieu.* — Fénelon, *De l'existence de Dieu*, p. II, ch. 6, a. 2. 2. Roaldès, *Les penseurs du jour*, p. 320.

serait donc ou dans le genre être, ou dans le genre substance : ce qui est également impossible. En effet :

1^o Il n'entre pas dans le genre *être*, comme le voulaient les Nominalistes Scot et Rosmini, car l'être n'est pas une notion générique : Tout genre a en dehors de son essence des différences ; or en dehors de l'être on ne trouve aucune différence, car ce qui n'est pas ne peut être une différence ; il s'ensuit donc que Dieu n'est dans aucun genre ¹ (Ontol., n. 10).

2^o Il n'entre pas dans le genre *substance*. Autrement, la substance serait au même sens prédicat de Dieu et de la créature : or il n'en est pas ainsi, car la substance de Dieu est par soi, sans accidents, tandis que la substance de la créature n'est pas par soi, ni sans accidents.

Concluons que Dieu ne peut être défini, puisqu'il manque des éléments d'une définition logique (n. 136).

53. Erreurs relatives à la simplicité de Dieu. — Il suffira de les signaler :

1^o Les matérialistes, à la suite de David de Dinan, déclarent que la matière est Dieu, et que grâce à une évolution infinie dans son progrès, elle a produit toutes choses.

2^o Les Païens, les Anthropomorphistes et les Stoïciens affirment que Dieu a une forme corporelle, et vont même jusqu'à lui attribuer comme aux hommes des pieds, des bras, des yeux, ou encore font de Dieu l'âme du grand animal qui s'appelle le monde.

3^o Enfin les Panthéistes confondent Dieu avec le monde, et font découler tous les êtres matériels et spirituels de l'essence divine.

ARTICLE IV.

Immutabilité de Dieu ².

54. Si Dieu est immuable. — L'immutabilité est cet attribut *par lequel Dieu est exempt de tout changement* (Ontol., n. 90) ; et le changement est le passage de l'être au non-être ou d'un mode d'être à un autre. Les choses contingentes, même spirituelles, sont par nature mobiles dans leur être et dans leurs opérations ; mais cette mobilité est une imperfection qu'il faut nier de Dieu. Dieu ne peut donc éprouver de changement, ni dans sa nature, ni dans ses décrets.

1. *Sum. Theol.* p. I. q. 3. a. 5. — 2. Farges, *Idée de Dieu*, p. 325-331.

THÈSE

Dieu est absolument immuable.

Arg. gén. — Dieu est par soi, il est infini, il est simple. Or :

1° *Un être par soi* est immuable : sans cela il serait « en quelque façon en puissance » de changer ¹ ; ainsi il y aurait un autre être qui le déterminerait à passer de la puissance à l'acte, et dès lors il ne serait plus par soi.

2° *Un être infini* est immuable : il ne peut rien acquérir, ni rien perdre : sans cela il ne serait plus infini.

3° *Un être simple* est immuable : le changement suppose la multiplicité des parties, dont l'une reste, tandis que l'autre change. Donc Dieu est absolument immuable.

Argum. part. — Il y a deux sortes d'immutabilité : l'une *physique* qui consiste dans la constance de la nature de l'être, l'autre *morale* qui consiste dans la fixité des décisions de la volonté. Or Dieu est immuable de ces deux manières.

1° Dieu d'abord est immuable dans sa nature. En effet :

a) Il ne peut changer *dans son existence* : il ne peut passer de la non-existence à l'existence, puisqu'il n'est point causé ; ni de l'existence à la non-existence, puisqu'il est nécessaire.

b) Il ne peut changer *dans son essence* : car son essence n'est pas moins nécessaire que son existence ; — de plus il ne peut y avoir transformation substantielle que dans les êtres composés de matière et de forme.

c) Il ne peut changer *dans ses attributs*, ou ses autres qualités, puisqu'ils se confondent avec son essence, et que l'acte pur n'évolue pas.

2° Dieu est *moralement immuable*, pour deux raisons :

a) Il ne peut changer *dans ses décrets* : un changement de ce genre supposerait un défaut dans l'intelligence, qui n'aurait pas tout prévu dès le début, ou une imperfection dans la volonté qui, sans raison suffisante, se proposerait tantôt un but, tantôt un autre. Or l'un et l'autre est exclu de l'infini.

b) Dieu ne peut acquérir *de nouvelles relations*, au moins *réelles*. La relation réelle ajoute, en effet, à l'être une nouvelle entité. On ne peut donc ajouter à l'acte pur aucune relation réelle, mais seulement aux créatures qui reçoivent de Dieu

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 9, a. 1.

l'existence. — C'est pourquoi par la création, Dieu devient le Créateur, le Maître, la Providence, etc., sans qu'il y ait en lui aucun changement, comme une montagne immobile se trouve tantôt à gauche, tantôt à droite du voyageur, qui seul change de position.

55. Conclusion : Dieu est l'acte pur, et non « le devenir ».

1^o Dieu est l'acte pur, toujours immobile, ou plutôt immuable¹ : « *Ego Dominus et non mutor* »² ; cette vérité est un des dogmes fondamentaux de la philosophie. Il ne faudrait point cependant confondre l'immutabilité avec l'immobilité et l'infécondité : l'acte pur est, au contraire, l'activité suprême, et, sans le moindre changement, son opération est indéfectible.

2^o Dieu n'est point « *le devenir* » au sens d'Héraclite et d'Hégel : d'après eux, Dieu n'est pas, mais il *devient*, il *se fait*, et dans son évolution, il obéit aux lois du progrès infini³. Au contraire :

a) L'acte est antérieur à la puissance : l'Être premier est donc acte et non puissance. — Cet axiome a déjà été prouvé en Ontologie (n. 33), surtout par cette raison que l'acte ne dépend pas de la puissance, sans laquelle il peut exister, tandis que la puissance dépend complètement de l'acte, sans lequel elle ne pourrait jamais passer à l'acte, et serait ainsi une pure impuissance. La puissance est donc considérée à juste titre comme la caractéristique de l'être dépendant ou contingent, et doit être complètement exclue du concept d'être nécessaire.

b) On voit par là quelle est l'erreur de Renan, lorsqu'il suppose sans raison deux Dieux, l'un immuable, éternel, mais purement abstrait⁴, l'autre réel, mais imparfait et capable de progrès : « En ce sens, dit-il, Dieu sera plutôt qu'il n'est ; il est *in fieri*, il est en voie de se faire. » Mais d'une part, un Dieu idéal est une pure fiction, comme nous l'avons dit ailleurs : d'autre part, cet autre Dieu susceptible de progrès ne diffère pas de l'ensemble des choses contingentes : « Il est synonyme de la totale existence. » Aussi le système des progressistes n'est-il qu'un panthéisme immanent, et de tous le plus grossier, comme nous le montrerons plus loin (n. 101, 104).

ARTICLE V.

Eternité de Dieu ⁵.

56. Définition de l'éternité. — Voici la célèbre définition adoptée par les scolastiques, à la suite de Boèce : « *c'est la possession parfaite et simultanée d'une vie sans fin.* »

1. Arist., *Métaph.*, XIX, ch. VI — 2. *Les Nombres*, ch. 23. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 329-331. — 4. *Les sciences de la nature et les sciences histor.*, 1863. — 5. Farges, *ouvr. cité*, p. 331-337.

C'est — 1^o *La possession* ; certes Dieu a la possession pleine de la vie, dont la créature n'a pour ainsi dire qu'un usufruit. — 2^o *De la vie*, car « la vie est l'existence la plus parfaite ; on fait donc, à juste titre, consister dans sa possession l'éternité qui est la durée la plus parfaite ». — 3^o D'une vie *sans fin* ; elle n'a, en effet, « ni commencement ni fin ¹ » et on l'appelle éternelle. — 4^o *Simultanée* : on ne trouve en elle ni gradation, ni succession numérique : elle diffère donc à la fois du temps et de l'éternité, puisque dans l'un et dans l'autre, on trouve des successions finies. — 5^o Une possession *parfaite*, tant en raison de l'objet, c'est-à-dire de la vie infinie qui est possédée, que du mode de possession, qui est simultanée « *tota simul* ».

De cette définition, on peut conclure trois choses : — 1^o L'éternité a deux éléments, l'un *formel* : la simultanéité de la possession ; l'autre *matériel* : la durée sans commencement ni fin ou la sempiternité. — 2^o L'éternité n'est pas une perfection seulement négative, mais *positive* aussi, car elle ne désigne pas seulement l'absence de commencement et de fin, mais aussi la possession simultanée de la vie. — 3^o Enfin l'éternité est comme *une espèce* d'immutabilité : l'immutabilité est en quelque sorte un attribut *générique*, qui nie de Dieu tout changement : l'éternité est un attribut particulier, qui nie spécialement de l'être nécessaire ce changement qu'on appelle la succession dans la durée.

57. Preuve de l'éternité de Dieu. — Pour que Dieu soit éternel il faut qu'il n'ait ni commencement, ni fin, ni succession.

THÈSE

*Dieu est éternel, il n'a ni commencement, ni fin,
ni succession.*

Preuve — tirée des quatre attributs déjà démontrés :

1^o *Par l'aséité* : Dieu est l'Être par soi, nécessaire et subsistant. Donc — il ne peut avoir de commencement, car il le tiendrait d'un autre ; — ni de fin, sans cela il ne serait pas l'être nécessaire ; — ni de succession dans l'existence, puisqu'il ne reçoit pas peu à peu son existence, et qu'elle est identique à son essence.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 96, a. 1.

2° *Par l'infinité* : Dieu est un être absolument parfait : or un être temporaire ne peut être infiniment parfait, car : — a) il est limité par une série numérique et toujours finie d'instants ; — b) il ne jouit ni de son passé, ni de son futur, il ne reçoit que peu à peu et goutte à goutte une vie incomplète et imparfaite ¹.

3° *Par la simplicité* : Dieu est absolument simple : on ne peut donc concevoir que son existence soit à l'origine réunie à son essence, qu'elle en soit séparée à la fin, ni qu'elle lui soit peu à peu communiquée dans le cours des temps.

4° *Par l'immuabilité* : Dieu est immuable ; or un commencement, une succession et une fin supposent un changement quelconque dans la nature ou dans les actes. Donc « la notion d'éternité découle de l'immuabilité, comme celle de temps découle du mouvement ² ».

Nous ajouterons que « non seulement Dieu est éternel, mais il est son éternité, de la même façon qu'il est son existence ³ ».

58. Pourquoi on ne peut ni ne doit se représenter l'éternité par l'imagination. — 1° Seules les données des sens peuvent être représentées par l'imagination : or l'Être qui n'a ni commencement, ni succession, ni fin ne saurait tomber sous nos sens ; en lui il n'y a ni passé, ni futur, mais un perpétuel présent ; tandis que toutes les choses objet de notre expérience, sont soumises au changement. — On peut cependant éclaircir par des exemples la notion d'éternité : « Par rapport au temps, on peut assimiler l'éternité à un centre indivisible et permanent, qui correspond toujours par ses rayons à tous les points d'une sphère, alors même qu'elle est en mouvement autour de ce point central. » On peut aussi comparer l'éternité à la durée d'un *axiome* qui dans le passé n'a pas commencé d'exister, ne cessera point d'être dans le futur, mais, sans aucune vicissitude, a toujours la totalité et la perfection de sa vérité ou de son essence.

2° Surtout il faut bien se garder de l'imaginer comme une durée successive et indéfinie. Telle a été l'erreur de Locke, de Clarke et de quelques scotistes. — *Locke* croyait l'éternité constituée par la multiplication infinie du temps. — *Clarke* confondait l'éternité avec le temps abstrait, et par là avec un certain nombre d'instants. — Les *scotistes* enseignèrent que l'éternité n'exclut pas la succession, et la définirent : « la série infinie des instants qui se succèdent sans commencement et

1. A. de Margerie, *Théodicée*, p. 301. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 10, a. 2. — 3. *Sum. Theol.*, *ibid.*

sans fin ». Ces opinions sont fausses, puisqu'elles attribuent à l'éternité de Dieu des successions en nombre infini.

ARTICLE VI.

Immensité de Dieu ¹.

59. Définition de l'immensité. — Nous pouvons, à la suite des meilleurs philosophes, définir l'immensité : *un attribut par lequel la substance de Dieu est présente en toutes choses, soit actuellement, soit virtuellement, sans être pour cela limitée par elles.*

1° C'est un attribut, par lequel la *substance* de Dieu est présente en toutes choses — Dieu peut, de trois façons, être présent aux créatures : par sa puissance, par sa science et par son essence. Or Dieu « est en toutes choses par sa puissance, puisque tout lui est soumis. Il est en tout par sa science, puisque pour lui rien n'est caché. Il est en tout par son essence, puisqu'il est la cause de toutes les essences créées ² ». L'immensité désigne la présence par la puissance et par la science, mais surtout par l'essence ³.

2° Dieu est présent en toutes choses soit *actuellement*, soit *virtuellement*. — *Actuellement*, dans toutes les choses créées, c'est ce qu'on appelle l'ubiquité ou l'omniprésence. — *Virtuellement*, dans tous les êtres, les lieux ou les espaces purement possibles. Dieu pourrait, en effet, y manifester sa présence, et c'est là proprement l'immensité .. Aussi l'omniprésence actuelle est comme une partie de l'immensité, qui est moins un *fait* qu'un *droit* de présence à l'infini.

3° Dieu est présent en toutes choses, sans cependant être *limité* par elles. En effet : 1° Dieu n'est pas comme un corps, *circonscrit* dans l'espace ; 2° son action n'est pas davantage *limitée* à tel ou tel lieu, comme celle des purs esprits ; mais 3° d'une façon qui lui est propre et qu'on ne saurait expliquer, Dieu est en tout et partout : il n'est contenu nulle part, il dépasse toutes les limites et tous les espaces (Ontol., n. 140).

Bien que nous ne la concevions que négativement, l'immensité de Dieu est un attribut positif, et ne diffère point de l'essence divine ⁴. Avant que le monde ne fût créé, Dieu était immense, et il était pré-

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 338-345. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 8, a. 3. — 3. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 8, a. 1 et 2. — 4. A. de Margerie, *Théod.*, p. 324.

sent à l'univers entier, de la même façon qu'il est aujourd'hui présent aux êtres possibles. Après la création, Dieu manifeste *actuellement* sa présence dans les choses physiques, sans que pour cela son immensité en soit augmentée. C'est ce que S. Bonaventure exprime ainsi : « Avant que le monde fût, Dieu était là où il est maintenant. Ne me demandez point maintenant où il était ; en dehors de lui, il n'y avait rien : il était donc en lui-même. »

60. Démonstration de l'immensité de Dieu.

THÈSE

Dieu ne jouit pas seulement de l'ubiquité, mais aussi de l'immensité.

I. — *Preuve de chaque partie.* — A. — Dieu est *partout*. En effet, là où Dieu opère, là est sa puissance : or Dieu opère partout, puisque partout il communique à sa créature l'« essence », la « puissance ou faculté » et aussi « l'opération »¹. La puissance de Dieu est donc partout. Mais là où est sa puissance, là aussi est sa substance, à cause de l'identité des attributs et de l'essence en Dieu. Donc Dieu est substantiellement partout.

B. — Dieu est *immense*. Dieu est virtuellement partout où quelque chose peut exister, car rien ne peut exister sans lui : or dans les espaces possibles des choses possibles peuvent exister : Dieu est donc virtuellement dans ces espaces possibles, où rien ne peut exister sans lui².

Comme on le voit, l'argument fondamental de l'immensité est basé sur l'axiome scolastique : « Il n'y a pas d'action à distance », d'après lequel l'agent doit être présent là où il agit (Ontol., n. 133). Ainsi donc l'action de Dieu dans les créatures, qui est virtuellement transitive, nous permet de conclure que Dieu existe au plus intime de chaque chose. Telle est l'opinion des Thomistes, opposée à celle des Scotistes qui soutiennent que Dieu, étant souverainement puissant, peut exercer son action à distance. Mais c'est impossible, car si le principe : « Il n'y a pas d'action à distance » est métaphysiquement vrai, parce que l'action ne peut jamais être séparée de l'agent, à plus forte raison en Dieu où les opérations ne sont même pas distinctes de la substance.

II. — *Preuve générale tirée des attributs déjà démontrés.*

1^o *Preuve par l'aséité.* — Un être localisable est indifférent à être dans tel ou tel lieu : or ce qui est indifférent à

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 8. — 2. *Sum. Theol.*, *ibid.*, q. 4.

tel ou tel lieu est en cela contingent ou causé par un autre. — Et qu'on ne dise point que Dieu est en puissance, au moins par rapport aux espaces possibles, car ces espaces se rempliraient de créatures, sans que Dieu change pour cela, de même que le soleil ne change pas, quoique de nouveaux corps s'éclairaient à sa lumière.

2° *Par l'infinité.* — Si Dieu n'était pas immense, il ne serait pas présent par son essence à toutes les créatures, et à ce point de vue tout au moins, son essence serait limitée.

3° *Par la simplicité.* — Dieu est si simple, qu'il est l'acte pur et sans mélange de puissance ; or un être localisé est en puissance de passer d'un lieu dans un autre. Dieu n'est donc point localisé.

4° *Par l'immutabilité.* — Un être localisé peut passer d'un lieu dans un autre, ce qui ne peut se faire sans changement.

5° *Par l'éternité.* — L'éternité exclut la succession ; or un être localisé dans l'espace ne peut manifester que successivement sa présence aux divers lieux, ce qui est manifestement contraire à la notion d'éternité.

Dieu n'est donc point localisé dans un lieu, il est partout, il est immense.

61. Erreurs au sujet de l'immensité de Dieu. — *La première* est celle des *Manichéens* qui nièrent l'« omniprésence » de Dieu. Ils soutenaient que Dieu n'est pas présent en toutes choses par sa puissance, parce qu'ils pensaient que les choses spirituelles étaient seules soumises à la divine puissance. — De même, un certain nombre de philosophes prétendirent avec Descartes ¹ que Dieu n'est pas par son essence présent partout, mais seulement par sa puissance et sa science. — Ce que nous avons dit plus haut suffit pour réfuter cette erreur.

La seconde est celle de Clarke et de Newton (Ontol., n. 145, 151), qui confondaient l'immensité de Dieu avec l'espace infini : « Dieu, disaient-ils, n'est pas le temps et l'espace, mais en durant partout et toujours, il constitue le temps et l'espace ². » Cette opinion a une part de vérité, car si l'espace est possible, c'est grâce à l'immensité de Dieu, sans laquelle il ne saurait être actué.

La troisième erreur est celle des sceptiques, surtout de Bayle, qui soutenait que l'immensité de Dieu ne pouvait se concilier avec la simplicité. Or, c'est justement parce qu'il est absolument simple, que

1. Fénelon, *Exist. de Dieu*, p. II^e, n. 103. — 2. A. de Margerie, *Théod.*, I, I, p. 316.

Dieu est immense, car sa simplicité l'empêchant d'être présent à toutes choses par contact physique, c'est par son opération, ou par contact virtuel qu'il est présent à toutes choses.

La quatrième enfin est celle des athées et des panthéistes, qui confondent l'immensité avec l'ensemble de toutes choses. Les premiers, qui voudraient expliquer l'immensité sans Dieu, ont déjà été réfutés ; les seconds, qui identifient avec Dieu l'univers qu'ils déclarent immense, le seront bientôt (n. 102).

ARTICLE VII.

Unicité de Dieu ¹.

62. Démonstration de l'unicité de Dieu.

THÈSE

Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir un autre être de même nature.

Preuve. — Nous le prouverons par tous les autres attributs déjà exposés : ils sont tous incommunicables.

1° *Par l'aséité.* — Dieu est l'être par soi, l'être nécessaire ; mais l'aséité ne peut appartenir, ni être communiquée à plusieurs. — 1. Elle ne peut *appartenir* à plusieurs, car si un être nécessaire suffit, non seulement les autres ne seraient pas nécessaires, mais encore seraient inutiles. — Elle ne peut *être communiquée* à plusieurs, car plusieurs dieux, qui, d'après la mythologie, seraient engendrés par un premier dieu, existeraient à la fois par eux-mêmes et par un autre ; ce qui est contradictoire. Donc Dieu est unique.

2° *Par l'infinie perfection.* — Dieu est infini ; or l'être infini est unique. Donc Dieu est unique. — S. Thomas prouve ainsi la mineure : « S'il y avait plusieurs dieux, il faudrait qu'ils diffèrent : une qualité conviendrait donc à l'un, qui ne conviendrait pas à l'autre, et si cette qualité était une privation, le premier ne serait donc pas absolument parfait ; si c'était une perfection, elle manquerait donc à l'autre. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux ². »

3° *Par la simplicité.* — Dieu est absolument simple ; or un être absolument simple est unique. Dieu est donc unique.

On prouve ainsi la mineure : dans l'être très simple, on ne peut

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 307-309. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 11, a. 3.

distinguer l'essence et le principe d'individuation. Or l'individuation est unique : par exemple, ce qui fait que Pierre est Pierre, ne peut convenir aux autres hommes. Donc aussi la nature divine est unique et incommunicable, et partant il n'y a qu'un seul Dieu, à peu près de la même façon que « si Socrate était homme par le même principe qu'il est *cet* homme, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs Socrates, il ne pourrait y avoir plusieurs hommes ¹ ».

4 *Par l'immuabilité, l'éternité et l'immensité* à la fois. — Ces trois attributs de Dieu sont incommunicables. Donc Dieu est unique.

Preuve de l'antécédent : dans le cas où il y aurait plusieurs dieux : — 1. Aucun ne serait *immuable*, mais tous seraient en puissance par rapport aux perfections qui distinguent les autres. — 2. Aucun ne serait *éternel* : car par lui seul, il n'aurait pas la possession totale et parfaite de la vie ². — 3. Aucun ne serait *immense*, car il ne serait pas présent aux êtres que les autres auraient produits. Il n'y a donc qu'un seul Dieu immuable, éternel, immense et unique.

La thèse pourrait se *confirmer* par l'*unité* du monde, car le monde est un, ce qui suppose un seul ordonnateur ; donc Dieu, l'ordonnateur du monde, est unique ³ (Cosmol., n. 17). — L'*autorité* de l'Eglise a d'ailleurs sanctionné cette conclusion mille fois répétée dans nos saints livres.

Cette thèse, étant contredite par le *Dualisme* et le *Polythéisme*, il nous faut réfuter ces deux erreurs.

§ I. — *Le Dualisme.*

63. Notion et réfutation du dualisme. — Le *dualisme* est le système de ceux qui *admettent un double principe* : Dieu et la matière, ou un *principe du bien* et un *principe du mal*. Le premier est le *dualisme philosophique*, le second le *dualisme théologique*, plus connu sous le nom de *manichéisme*.

Manès, ou Maniché, naquit en Perse vers l'année 240. On peut ramener son système à trois points : 1^o Il y a deux principes, l'un source du bien, l'autre source du mal ; — 2^o Ces deux principes sont éternels et indépendants l'un de l'autre ; — 3^o Le principe du mal combat nécessairement le principe du bien, et ne cesse d'entraver son action.

1. *Sum. Theol.*, *ibid.* — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 10, a. 3, c. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 308. *Sum. Theol.*, p. I, q. 10, a. 3.

A ce système ont adhéré à notre époque Stuart Mill¹, Spencer², Proudhon et les Pessimistes. Nous les réfuterons dans une même

THÈSE

Le dualisme doit être rejeté.

Preuve. — Il est faux, contradictoire, inutile et dangereux.

1^o Il est *faux*, car nous avons prouvé qu'il n'y a qu'un premier principe unique et infini : s'il y en avait deux ou plusieurs, « certaines qualités conviendraient à l'un et pas à l'autre », et ainsi aucun d'eux ne serait nécessaire et infini.

Obj. : Si le principe du mal est la matière première, c'est-à-dire *presque rien* (prope nihil), elle ne prive de rien l'être parfait.

Rép. : *Nions* cette conclusion, car : — 1^o Il existerait en dehors de Dieu lui-même une réalité nécessaire ; — 2^o Dieu ne serait plus indépendant dans son opération, puisqu'il ne pourrait rien faire sans la matière ; — 3^o Bien plus, le monde, au moins dans sa substance, serait indépendant de Dieu. Cette hypothèse est donc fausse³.

2^o Le dualisme est *contradictoire*, car ces deux principes seraient à la fois infinis et finis ; ils seraient infinis, puisqu'ils sont par eux-mêmes, et que l'aséité entraîne l'infinité ; ils seraient finis, car deux infinis s'excluent l'un l'autre.

De plus, dans l'hypothèse des Manichéens, ces deux divinités sont à la fois des êtres et des non-êtres. — Des êtres, car ils subsistent simplement et par eux-mêmes ; des non-êtres, car le principe bon a des attributs qui le détruisent : il est, en effet, indépendant dans son essence et dépendant dans son opération, infini dans son essence et fini dans son opération..., etc. ; de son côté le principe mauvais est un pur néant, car comme tout être est bon, et que le mal est la privation du bien, le souverain principe du mal doit être une absolue privation de réalité. Aussi S. Augustin s'écrie-t-il : « (O Manichéens), vous adorez des choses qui ne sont ni des dieux, ni même des réalités, mais qui sont un pur néant ! » (Ontol., n. 68, 69).

3^o Le dualisme est *inutile*. En effet, il a été imaginé, soit pour éviter le mystère de la création, soit pour expliquer l'existence du mal. Or il ne remplit aucun de ces deux buts. Car, 1. Dans l'hypothèse d'une matière éternelle, cette matière échappe bien à la création, mais l'autre principe doit créer cependant les formes substantielles et surtout l'âme humaine. Que s'il peut les créer, pourquoi n'aurait-il pas créé

1. *Mémoires.* — 2 *Principes de Biologie.* — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 446.

la matière elle-même¹ ? — 2. Dans l'hypothèse d'un suprême principe du mal, le principe du bien lui serait soit inférieur, soit supérieur, soit égal en puissance : dans le premier cas, il n'y aurait dans le monde aucun bien ; dans le second, aucun mal ; dans le troisième ni bien ni mal, car ces deux forces se neutraliseraient.

4^o Enfin il est *dangereux*. Si, en effet, on attribue le mal et le péché à la matière, ou à je ne sais quel principe du mal, la liberté, l'imputabilité, le mérite et le démérite disparaissent ; et ainsi les hommes sont livrés aux vices de tous genres. — Ce fait est prouvé par l'histoire tant ancienne que moderne : personne n'ignore les ravages faits dans le peuple par le culte des démons et les crimes des sectes qui opposent Lucifer à Dieu.

Obj. Il y a du mal dans le monde ; or le mal ne peut venir que d'un principe mauvais : donc ce principe du mal existe.

Rép. — *Nous dist. la maj.* : Il y a du mal dans le monde, c'est-à-dire une privation du bien, *nous l'acc.* : c'est-à-dire une entité mauvaise par essence, *nous le nions*. Comme nous l'avons dit, en effet, un être ne peut être essentiellement mauvais (Ontol., n. 68).

Inst. — On prouve *la min.* : un effet mauvais ne peut procéder d'un principe bon ; le mal ne peut donc venir que d'un principe mauvais.

Rép. *Nous dist. l'ant.* : Un effet mauvais ne peut procéder *immédiatement* et *directement* d'un principe bon, *nous l'acc.* ; *médiatement* et *indirectement*, *nous le nions* ; rien n'empêche, en effet, par exemple, que Dieu puisse nous accorder le *libre arbitre*, de *l'abus* duquel naît le péché (n. 135).

§ II. — *Le Polythéisme.*

64. Formes diverses du polythéisme. — Le polythéisme est l'erreur de ceux qui *admettent un certain nombre de dieux*, parfois même une *multitude indéfinie*.

Cette erreur a revêtu diverses formes dont voici les principales² :

1^o *La démonolâtrie*, ou culte des démons, des génies bons ou mauvais ; ce fut autrefois la religion favorite des Grecs et des Romains ; on en retrouve aujourd'hui des vestiges chez de nombreux peuples orientaux de l'Océanie.

2^o *Le sabéisme*, ou culte des astres, très commun dans la Perse, qui eut quelques sectateurs en Grèce.

3^o *L'anthropolâtrie*, ou culte des hommes ; tels furent en Grèce les

1. Farges, *ouvr. cit.*, p. 447. — 2. Freppel, *S. Justin*, 6^e leçon, p. 110-164.

cultes de Jupiter et de Saturne ; dans les derniers siècles de Rome, le culte des empereurs, et chez les Chinois, le culte des ancêtres.

4° *La zoolâtrie*, ou culte des animaux, qui se répandit surtout en Chaldée, en Egypte et aux Indes.

5° *Le fétichisme*, c'est-à-dire l'adoration de la nature, des fleurs, de la terre, des légumes : il existe encore dans certaines régions de l'Inde et de l'Afrique ; il fut autrefois en honneur chez les Egyptiens. Juvénal y fait allusion dans ses Satyres :

« Porrum et caepe nefas violare et frangere morsu.

« O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis

« Numina ! »

65. Causes du polythéisme. — Elles sont au nombre de trois : *l'altération de la révélation primitive, la paresse de la raison et la corruption du cœur humain.*

1° Le culte des génies soit bons, soit mauvais, les traditions de certains peuples sur l'origine du monde², sur la tentation et la chute du premier homme, la récompense ou les peines de l'autre vie, sont autant de preuves d'une révélation primitive. Or les peuples séparés du peuple juif laissèrent altérer peu à peu cette révélation, et glissèrent dans les erreurs polythéistes.

2° La *paresse* et la *faiblesse* d'un grand nombre d'esprits dans la recherche des vérités métaphysiques, est une seconde cause du développement du polythéisme. Nous remontons à Dieu par voie de causalité ; mais, comme entre cette cause première et ses effets éloignés, qui sont l'objet de notre expérience, il y a de nombreuses causes secondes, la raison s'arrête en chemin, se contente de découvrir des causes secondes, et cette omission de la cause première, la conduit facilement au sabéisme et au fétichisme.

3° Enfin la dernière cause du polythéisme est la *corruption* du cœur humain ; de toutes les causes, c'est la plus générale, comme le remarque Origène : « Les hommes divinisent ce qu'ils aiment, et ils donnent le nom de dieux à leurs passions et à leurs vices. » C'est là surtout l'origine de l'anthropolâtrie³.

1. « Il est impie de violer et de déchirer de ses dents l'oignon et le poireau. O les saintes nations, pour lesquelles, dans leurs jardins, naissent de telles divinités ! » —

2. R. P. Monlilon, *Cosmogonie des Pomolous*, Missions catholiques, 1874, p. 342. —

3. Pluche, *Histoire du ciel*, t. I, p. 200.

66. La vraie nature du polythéisme. — A. — La question qui se pose est celle-ci : le polythéisme est-il une *erreur* de l'intelligence, ou une *dépravation* de la volonté ?

1^o Cherchant le fondement de la certitude dans l'autorité du genre humain, certains philosophes ont soutenu que le polythéisme n'était pas une erreur de l'intelligence, mais une horrible dépravation de la volonté : tous les peuples, d'après Lamennais, ont reconnu le dogme de l'*unité* de Dieu, mais tous n'ont pas voulu lui rendre leurs hommages. — Ils s'éloignent fort peu des précédents, ceux qui ne voient dans le polythéisme qu'une sorte de déisme ; d'après eux, les païens ont cru à l'existence d'un Dieu unique, mais croyant qu'il ne s'occupe nullement de ce monde, ils inventèrent des génies bons ou mauvais, chargés de nous faire du bien ou du mal, qu'ils adorèrent comme des dieux.

2^o Une autre opinion, soutenue par le plus grand nombre des philosophes, affirme que le polythéisme n'est pas purement une dépravation de la volonté, mais aussi une véritable erreur de l'intelligence. Cette opinion paraît la mieux appuyée, par l'histoire profane, l'Écriture sainte et l'autorité des S. Pères ; « ce qui est connu de Dieu, dit S. Paul, a été manifesté aux Gentils, en sorte qu'ils sont inexcusables ¹ ».

B. — Ainsi le polythéisme est une erreur, mais *seulement* au sujet de la *nature* de Dieu. — C'est pourquoi il ne peut infirmer la force probante de l'argument moral en faveur de l'*existence* de Dieu, puisque les polythéistes admettent Dieu, et même implicitement un Dieu unique et suprême.

D'autre part, comme cette erreur n'a jamais été constante, car il est historiquement certain que le polythéisme n'a pas existé avant le monothéisme ², — ni même universelle, car, comme nous l'avoue Renan, elle n'a jamais été acceptée ni par les Juifs ³, ni chez les Gentils eux mêmes, par la plupart des philosophes, par ex., Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote, Cicéron et bien d'autres, qui se moquaient de la pluralité des dieux, et professaient l'existence d'un être suprême,

1. *Ad Rom.*, c. I, 19 et 20. — 2. Ce fait est contredit par les alhées, par ex., Aug. Comte, *Caléch positiviste*. — Cf. *Sum Theol.*, 2a 2æ, q. 174, a. 6 et q. 94, a. 4, ad 4um. — Mgr Freppel, sur *S. Justin*, 6^e leçon, p. 110-164. — 3. Viardot le nie, *Libre examen*, ainsi que Réville.

— il s'ensuit qu'elle ne peut davantage infirmer le dogme de l'unicité de Dieu.

CHAPITRE SECOND

ATTRIBUTS POSITIFS DE DIEU.

67. Y a-t-il en Dieu des attributs positifs ; quels sont-ils ¹ ?

A. — Jusqu'ici nous avons exclu du concept de Dieu toutes les imperfections des créatures, par ex., la dépendance, la limitation, la composition. Mais il y a aussi dans les créatures des perfections positives, et il faut les attribuer à Dieu. En effet, « tout ce qu'il y a d'entité et de bonté dans les créatures, vient du Créateur, puisque la cause contient toutes les perfections de son effet, à un degré supérieur. Il faut donc que toutes les perfections des créatures soient en Dieu au suprême degré, sans aucune imperfection et d'une manière analogue. » Mais dans les créatures, la vie est la plus grande des perfections, car il est bien plus parfait de vivre que de ne pas vivre. Il est donc hors de doute que Dieu a *la vie*.

B. — De plus, parmi les êtres vivants, il y a des degrés. Les uns, comme les végétaux tendent à leur fin, poussés par les forces inconscientes de leur nature ; d'autres, les animaux, se meuvent eux-mêmes sous l'impulsion de l'impression sensible ; d'autres enfin, les hommes, choisissent eux-mêmes leur fin, et la poursuivent, « ce qui ne peut se faire qu'avec le concours de l'intelligence et de la volonté ² ». Ce degré supérieur s'appelle *vie intellectuelle*, et, comme il est le plus parfait, il doit convenir souverainement à Dieu.

Mais l'exercice de cette vie intellectuelle, en Dieu comme chez l'homme, suppose nécessairement deux facultés : l'*intelligence* et la *volonté*, desquelles découle en Dieu la *toutte-puissance*. De là trois attributs positifs à étudier dans les trois articles suivants.

ARTICLE I.

L'Intelligence divine.

Pour être complets, nous étudierons : 1^o l'*Existence* ; 2^o l'*Objet* ; 3^o le *Medium* et 4^o les *Propriétés* de la science divine,

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 346 et suiv. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 18, a. 2-3.

§ I. — *Existence de la science divine.*

La science suppose un *sujet connaissant*, un *objet connu* et l'*union* de l'un et de l'autre. Analysons ces points de vue.

68. Si Dieu est intelligent, et à quel degré.

THÈSE

Dieu est intelligent, et au suprême degré.

A. — Dieu est *intelligent* ; cela ressort suffisamment de ce que nous avons déjà établi. Aussi les Grecs l'ont-ils fort bien appelé *θεός*, c'est-à-dire *voyant*. — L'intelligence étant la source de toute perfection morale, sans elle, on ne pourrait concevoir ni la volonté libre, ni l'amour, ni la béatitude. — De plus, nous l'avons déjà vu, l'ordre physique aussi bien que l'ordre moral exige en Dieu une intelligence ordonnatrice (n. 22). Dieu est donc intelligent.

B. — Dieu est *souverainement* intelligent. — En effet, la prévision de tous les possibles suppose une intelligence infinie ; et même si l'ordre du monde n'exigeait pas une telle prévision, l'aséité divine l'exigerait, puisque l'être par soi est le lieu, la raison, la mesure de tous les possibles (n. 26). — De plus, l'intelligence, qui chez l'homme est limitée, est une perfection simple, dont le concept n'enferme aucune imperfection. Or l'être nécessaire, avons-nous dit (n. 46), possède formellement, et à un degré suprême, toutes les perfections de ce genre, que nous découvrons dans les êtres contingents ; sans cela, il ne serait pas infiniment parfait, et une perfection manquerait à la cause, que l'on trouverait cependant dans l'effet. Donc Dieu est intelligent et souverainement intelligent.

69. Si Dieu est vérité et en quel sens. — A. — La vérité est l'être même, en tant qu'il est objet ou principe de connaissance. En ce sens nous devons l'attribuer à Dieu.

THÈSE

Dieu est la vérité souveraine et première.

I. — Considéré en lui-même, Dieu est la vérité *souveraine*, et cela aux deux points de vue (Ontol., n. 57, 58) auxquels on peut envisager la vérité :

a) La vérité *fondamentale* et l'être sont identiques ; or Dieu est l'être suprême ; il est donc aussi la vérité suprême.

b) De plus la vérité *métaphysique* est l'adéquation de l'intelligence et de son objet ; or, en Dieu, l'intelligence et l'essence sont identiques et excluent toute limite, toute imperfection ; Dieu est donc bien l'Être souverainement vrai, c'est à-dire la vérité souveraine.

II. — Dieu, relativement aux créatures, est la vérité *première*. — Non seulement Dieu est l'*objet* le plus parfait de la connaissance ; mais encore en lui se trouve la mesure et la cause de cette vérité qui brille dans les créatures, et dans toute intelligence finie. Toute entité ou toute perfection des créatures, doit, en effet, être attribuée à Dieu au suprême degré, puisqu'elle en découle comme de son principe ¹.

B. — Deux conclusions résultent de ce qui précède :

1. La Vérité qui, dans notre intelligence, est créée et chancelante, peut cependant, et à bon droit, être considérée comme une participation de la vérité éternelle et immuable (Ontol., n. 61).

2. Il n'y a dans l'ordre surnaturel et dans l'ordre naturel qu'un seul et même Dieu souverainement vrai, qui ne peut donc ni se tromper ni nous tromper : « Dieu ne peut se nier lui-même, dit le concile du Vatican, ni le vrai jamais contredire le vrai. » Ainsi, « bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut cependant y avoir aucun désaccord réel entre la foi et la raison ».

70. La science de Dieu : sa nature. — A. — Savoir, c'est-à-dire en quelque sorte voir la vérité en soi, par un regard de l'intelligence, est une perfection qui convient parfaitement à Dieu. D'une part, en effet, Dieu est souverainement intelligent, il est l'intelligence en acte ; d'autre part, Dieu est la vérité souveraine ; or l'intelligence actuelle de la vérité suprême constitue la science suprême : la science appartient donc souverainement à Dieu.

Disons mieux : « Dieu est la lumière même », à cause de l'éminence de sa science. La science est d'autant plus parfaite que le sujet connaissant est plus indépendant de la matière, ainsi l'intelligence connaît mieux que les sens, parce qu'elle est plus dégagée de la matière. Et comme Dieu « occupe le suprême degré de l'immatérialité, il s'ensuit qu'il occupe aussi le suprême degré de la connaissance ². »

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 16, a. 5. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 1.

B. — En conséquence nous pouvons définir la science divine : *l'acte pur, comprenant toute vérité*. — C'est : 1^o l'acte ou la compréhension actuelle ; il n'y a donc nul mélange de puissance, et l'on ne peut pas appeler la science divine une simple habitude. — 2^o C'est *l'acte pur* ou très parfait : Dieu connaît et lui-même et toutes choses dans un acte très simple ¹, c'est là le *mode* de la science divine. — 3^o Il *comprend* à fond, et c'est là la *perfection* de cette science. — 4^o Enfin la science divine embrasse *toute vérité*, et c'est là son *étendue* universelle. Tout cela ressort de ce qui précède, et va être développé plus longuement.

§ II. — *Objet de la science divine.*

Dieu se connaît *lui-même*, et connaît toutes les *autres choses*, qu'elles soient *possibles* ou *réelles*, *nécessaires* ou *libres*.

71. Si Dieu se connaît lui-même et comment ². — L'objet premier de la science divine est *ce que Dieu connaît avant tout le reste, et par quoi il connaît tout le reste*. Or cet objet premier est l'essence divine elle-même.

THÈSE I

Dieu se connaît intuitivement, et se comprend parfaitement.

I. — Dieu se connaît *lui-même*. Pour le prouver, trois conditions sont requises et suffisent : 1^o que Dieu ait l'intelligence ; — 2^o que son essence soit parfaitement intelligible ; — 3^o qu'il soit immédiatement présent à son intelligence. Or ces trois conditions sont réalisées en Dieu, souverainement intelligent, — vérité suprême, — et en qui l'intelligence et l'essence sont identiques. Donc Dieu se connaît lui-même.

C'est pour cela qu'Aristote l'appelle : ἡ νόησις νοήσεως νόησις la pensée pensant la pensée.

II. — Dieu se connaît *intuitivement*. Un être peut, en effet, se connaître de deux façons, soit par réflexion, soit par intuition. Mais la réflexion, telle qu'elle existe dans l'homme, implique une imperfection, car c'est un processus de la substance à ses opérations, ou des opérations à la substance, qui suppose la distinction de substance et d'opération. Dieu étant

1. *Sum. Theol.*, *ibid.*, q. 16, a. 5, ad 4um. — 2. Farges *ouvr. cité*, p. 350-351.

souverainement simple, ne se connaît donc pas par réflexion, mais par intuition directe.

III. — Dieu se connaît *parfaitement*. Pour cela il suffit qu'il y ait adéquation parfaite entre l'intelligence et son objet. Or cette adéquation, très incomplète dans l'homme, est parfaite en Dieu. — 1^o Elle est très *incomplète* dans l'homme, tant à cause de la faiblesse et de l'imperfection de la raison individuelle, que de l'imperfection de son objet qui n'est jamais totalement en acte, et ne peut, pour cette raison, être connu tout entier. Aussi l'homme n'a-t-il une connaissance adéquate de rien, pas même des plus petites choses.

2^o Elle est *parfaite* en Dieu, car d'une part l'intelligence divine est infinie, et d'autre part, Dieu est complètement en acte, puisqu'il est l'acte pur. Il se connaît donc parfaitement lui-même « et la perfection de sa connaissance est aussi grande que l'actualité de son existence ¹ ».

Ainsi donc l'infini est incompréhensible pour l'homme, mais ne l'est point pour Dieu.

72 Si Dieu connaît tous les possibles et comment ². —

L'objet *secondaire* de la science divine est *tout ce qu'il connaît dans son essence et par son essence* : et tout d'abord les possibles.

THÈSE II

*Dieu connaît en lui-même et par un seul acte
tous les possibles.*

I. — *Il les connaît.* Les possibles, en effet, ne sont rien autre chose que l'essence divine « en tant qu'elle peut être participée à un certain degré de ressemblance par les créatures ». Or Dieu connaît parfaitement son essence, non seulement en elle-même, mais aussi en tant qu'elle peut être participée par les créatures. Il connaît donc tous les possibles. — A un autre point de vue, on appelle possible tout ce à quoi s'étend la puissance de Dieu. Dieu doit donc les connaître parfaitement, sinon il ne connaîtrait qu'imparfaitement sa puissance ; car « la puissance d'un être ne peut être connue parfaitement que si on connaît les objets auxquels elle s'étend ³ ». Donc Dieu connaît tous les possibles.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 2. — 2. Farges, *ouvr. cité*, p. 354-356. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 5-6.

II. — Il les connaît *en lui-même*. Dieu, en effet, connaît les possibles, soit dans les choses externes, soit en eux-mêmes, soit en lui-même. Mais les deux premières hypothèses sont fausses, comme nous l'avons déjà dit à propos du fondement des possibles (Ontol., 41-43).

La 1^{re} est fausse : sans cela la science de Dieu, comme la science humaine, viendrait des objets extérieurs, et serait acquise, progressive et multiple. — D'ailleurs, comme le plan de l'architecte est antérieur à son œuvre, ainsi les idées de Dieu doivent être antérieures aux choses contingentes.

La 2^e est encore fausse : car les possibles ayant une existence purement idéale ; ne peuvent exister que dans l'intelligence divine. Sinon, on serait obligé d'admettre avec Platon le dualisme, puisque ces formes séparées existeraient par elles-mêmes ; et d'admettre en Dieu quelque imperfection, puisqu'il aurait besoin de consulter ces idées étrangères, comme archétypes de ses œuvres.

Donc les idées de tous les possibles sont de toute éternité dans l'essence même de Dieu.

73. Dieu connaît donc par un seul acte, équivalent à plusieurs idées. — A. — *Par un seul acte*. Les possibles, avons-nous dit, sont l'essence même de Dieu, connue, non pas précisément en tant qu'elle est en soi, mais en tant que « participable et imitable ¹ » par les créatures. Or Dieu connaît d'un seul acte son essence, et en elle-même, et en tant qu'elle peut être imitée de diverses façons par les créatures. C'est donc dans un même acte très simple que Dieu connaît à la fois et lui-même et tous les possibles.

B. — Cet acte est équivalent à *plusieurs* idées. La science, en effet, exige que chaque objet connu soit représenté dans le sujet connaissant : « Dieu a donc en lui toutes les idées particulières des choses qu'il connaît ². » De plus, les idées sont les modèles d'après lesquels Dieu a créé toutes choses : Dieu a donc en lui les idées de tout ce qu'il a créé. Ainsi donc les idées « qui sont à la fois principes de connaissance et de production des choses », doivent être multiples dans l'intelligence divine.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 15, a. 4. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 15, a. 3.

Toutefois cette multiplicité est tout entière du côté objectif des concepts, car, au point de vue subjectif, il n'y a qu'un seul acte de connaissance d'une ineffable simplicité, comme le dit le S. Docteur : « Puisque les proportions des objets sont multiples, il faut bien qu'il y ait plusieurs idées ; mais au point de vue de l'essence divine, il n'y en a qu'une pour tous les objets. »

74. Si Dieu connaît les réalités créées, et comment.

THÈSE III

*Dieu connaît parfaitement les réalités créées,
quelles qu'elles soient.*

A. — *Il les connaît.* Celui qui se connaît lui-même et connaît sa puissance, connaît aussi ce qu'il produit. Or Dieu produit, comme nous le dirons, toutes les réalités créées : il les tire du néant, il les conserve dans l'existence, il concourt à leurs actions. Dieu connaît donc en lui-même toutes les réalités. — Semblable à l'artiste qui contemple dans son idéal le chef-d'œuvre sorti de ses mains, ainsi Dieu contemple l'univers dans sa pensée.

B. — *Il les connaît parfaitement.* On ne peut, en effet, reprocher à l'intelligence divine, comme les sceptiques l'ont fait pour la raison humaine, de ne pas atteindre les essences, car « l'idée créatrice des choses est infiniment supérieure à l'idée qu'elles produisent en nous ».

75. Nous avons dit : toutes les choses, quelles qu'elles soient.

1. Il connaît les *individus*. D'après Averroës et quelques philosophes, Dieu ne connaîtrait que les genres et les espèces. Mais, au contraire, Dieu connaît les choses telles qu'il les produit, et comme il ne crée point des genres et des espèces, mais des individus, il connaît les caractères individuels aussi bien que les caractères génériques ou spécifiques ¹.

2. Il connaît les *plus petites choses*. Aussi bien que les plus grandes, elles exigent, en effet, la causalité divine ; du reste, les choses qui nous semblent petites et viles sont bien moins éloignées de celles qui nous paraissent grandes, que celles-ci ne le sont de la majesté infinie.

3. Dieu connaît le *péché* et le mal. Soit parce qu'il est le juge et le vengeur suprême ; soit parce qu'il concourt à pro-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 6.

duire physiquement l'acte qui devient moralement mauvais par l'intervention de la volonté humaine. De plus, il ne connaîtrait qu'imparfaitement le bien et l'être, s'il ne connaissait tout ce qui peut s'ajouter accidentellement au bien et à l'être, c'est-à-dire ses défauts et ses imperfections : « il y a, en effet des biens qui peuvent être corrompus par le mal ¹. »

4. Dieu ne connaît pas seulement le présent, mais aussi le *passé* et le *futur*, même les *futurs libres*. — En effet, « la science de Dieu s'étend aussi loin que sa causalité ² » ; et puisque rien n'échappe à la causalité de la cause première et universelle, pas même les actions libres de l'homme, comme nous l'expliquerons plus loin, à propos du concours divin (n. 116), il s'ensuit que Dieu connaît également bien le passé, le présent et le futur, même le futur libre.

5. Pour la même raison, Dieu connaît les *futuribles*. On appelle futuribles ou futurs conditionnels, des choses qui n'existent point dans le présent, qui n'ont point existé dans le passé, qui n'existeront pas dans l'avenir, mais qui auraient existé soit dans le présent, soit dans le passé, soit dans l'avenir, si telle condition déterminée s'était produite, par exemple, ce qu'auraient fait les habitants de Sidon, s'ils avaient entendu la prédication de N. S. J.-C. Or Dieu sait tout cela : la raison en est évidente, et Lui-même nous l'apprend par ces paroles : « Si à Tyr et à Sidon s'étaient accomplies les merveilles qui ont été faites au milieu de vous, aussitôt elles eussent fait pénitence dans la cendre et le cilice ³. »

§ III. — *Le Médium de la science divine.*

76. — **Préliminaires et position de la question.** —

A. — *Notions* Il faut distinguer avec soin trois notions : le *principe*, le *mode* et le *médium* de la science divine. On appelle principe formel de la science divine, ce *par quoi* Dieu comprend ; or ce principe est l'essence même de Dieu, car Dieu « ne comprend les choses par aucune autre idée que son essence ⁴ ». — Le mode *selon lequel* Dieu comprend toutes choses, est un acte unique et très simple, qui ne diffère pas ontologiquement de l'être divin (n. 73). — Enfin on appelle médium *ce dont la connaissance renferme la connaissance d'une autre chose*.

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 14, a. 10. — 2. *Sum. Theol.*, *ibid.*, a. 11. — 3. *Matth.*, XI, 21. — 4. *Contra Gentil.*, L. I, c. 46.

B.—*Sens* de la question. Deux questions sont hors de doute :

1^o Dieu connaît toutes choses *en lui-même* ; sans cela la science divine viendrait des créatures, elle serait acquise, successive et dépendante, et ne serait par conséquent ni souveraine, ni infiniment parfaite.

2^o Mais, *comment* Dieu connaît-il toutes choses en lui-même ; par ex., les connaît-il par la contemplation de son essence, ou dans ses libres décrets ? Pour les choses *nécessaires*, il n'y a pas de doute : celles qui sont purement possibles, il les connaît dans son essence (n. 74) ; celles qui sont réelles, soit passées, soit futures, soit absolues, soit conditionnelles, il les connaît dans ses libres décrets. En cela, tout le monde s'accorde.

Toute la difficulté réside dans la détermination du médium par lequel Dieu peut prévoir les actions *libres* de l'homme, qu'elles soient futures ou futuribles : de la solution de ce problème dépend la question si difficile de la conciliation de la prescience divine et de la liberté humaine (n. 80).

77. — Opinions sur le médium de la science divine. —

Nous abordons la célèbre controverse des molinistes et des thomistes ¹ :

1^o D'après les thomistes, Dieu se connaît lui-même, et c'est l'objet premier de son intelligence ; puis il voit et comprend en lui-même toutes les autres choses, qui sont l'objet secondaire de sa science. Il voit les possibles dans *son essence* comme dans leur archétype ; il voit et comprend les réalités nécessaires ou libres, absolues ou conditionnelles, en lui-même en tant qu'il en est la cause, c'est-à-dire *dans son décret* absolu ou conditionnel, par lequel tout est déterminé à l'existence, ou le serait, si telle ou telle condition était posée. Ainsi la science de Dieu est une vaste synthèse ; dans un acte très simple, Dieu se connaît lui-même, et toutes choses en lui-même ².

Voilà pourquoi, d'après les thomistes, la science de Dieu se divise seulement en *science d'intelligence*, qui a pour objet les possibles, et en *science de vision* qui a pour objet toutes les réalités, présentes, passées ou futures, absolues ou conditionnelles, nécessaires ou libres.

2^o Dans les derniers siècles, de nombreux philosophes,

1. Farges, *Idée de Dieu*, p. 375-378. — Gayraud, *Thomisme et molinisme*. — 2. *Contra Gentil.*, L. 1, c. 68, n. 2. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 5.

abandonnant l'opinion du S. Docteur, se rallièrent à celle de Molina. Ce théologien imagina au sujet des futurs conditionnels, le célèbre procédé de connaissance qu'on appelle « *la science moyenne* ». — *Négativement*, on peut la définir, une connaissance par laquelle Dieu prévoit, *avant tout décret*, ce que l'homme ferait librement, si telle condition était posée. — Quant à la définition *positive* de la science moyenne, il serait bien difficile de la donner, les Molinistes eux-mêmes ne s'accordant pas pour la définir. Les uns avec Molina, disent que Dieu avant tout décret connaît les futurs contingents dans la « *supercompréhension* » des causes secondes. D'autres, avec Vasquez, disent que Dieu les voit *en eux-mêmes* ; c.-à-d., dans la libre détermination de l'homme ; d'autres, dans les *essences* des choses ; d'autres enfin, dans le *principe de contradiction* ou dans leur vérité objective.

Aussi les molinistes accusent-ils la division thomiste en *science d'intelligence* et *science de vision* de ne pas être adéquate : il faudrait ajouter une science intermédiaire ou *moyenne* pour expliquer la connaissance des futurs conditionnels libres.

78. Que penser de l'opinion thomiste ¹ ?

THÈSE

Ce ne peut être que dans ses décrets, que Dieu a la prescience des futurs libres.

Preuve. — Il faut accorder à Dieu une prescience des futurs libres, digne de lui et infaillible. Or une telle science, de quelque façon qu'on l'explique, ne peut exister en Dieu que par la connaissance de ses décrets. En voici la preuve :

A. — Quiconque connaît un effet dans une cause infaillible, peut prévoir certainement cet effet futur ; quiconque, au contraire, ne le connaît que dans une cause faillible et libre, ne peut avoir de cet effet « qu'une connaissance conjecturale ² ». Or la prescience de Dieu ne doit pas être conjecturale, mais certaine et infaillible. Donc ce n'est pas dans la volonté de l'homme, mais dans sa propre volonté, c'est-à-dire dans ses libres décrets, que Dieu peut voir avec certitude les futurs libres.

B. — Plusieurs préfèrent l'explication suivante : « Il n'y a pour Dieu

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 365-369. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 14, a. 13, c.

ni passé ni futur ; tout lui est présent ¹. » Dieu a donc plutôt *une vision* qu'une prescience des futurs.

Rép. : Cette explication est juste en soi, mais insuffisante. En effet :

1^o Elle ne vaut évidemment pas pour les *futuribles* : on ne peut dire que des choses qui ne se réaliseront jamais, sont l'objet d'une vision actuelle ; ce ne sont, en réalité, que des possibles conditionnels.

2^o Elle n'est même pas suffisante pour les *futurs libres*. On ne peut voir, en effet, que des objets présents : et alors on se demande de nouveau comment les futurs sont-ils présents à Dieu ? Or il n'y a que deux solutions possibles : — Ou bien Dieu voit ces futurs en suivant dans le temps la volonté humaine, comme du haut d'une montagne, on voit tout ce qui se passe dans la plaine. Dans ce cas, la science de Dieu serait bien certaine, mais elle serait dépendante des créatures, et ne serait plus simple ; en outre, on aurait ainsi supprimé la prescience des futurs avant leur création. — Ou bien l'on accorde que Dieu prévoit les futurs avant leur création : mais alors il ne peut les voir que dans ses décrets, où ils se trouvent, en effet, à peu près de la même façon que les œuvres d'art se trouvent dans la volonté de l'artiste, avant qu'il les ait réalisées.

Pour confirmer cette thèse, nous ajouterons que toutes les autres explications qu'on a données de la prescience divine sont vaines, comme nous allons le prouver.

79. Que penser de la science moyenne ? — Sans mépriser nullement l'autorité d'un si grand nombre de puissants esprits, nous pensons cependant — et nous expliquerons nos motifs — que l'opinion de Molina doit être rejetée.

THÈSE

La science moyenne, de quelque façon qu'on la soutienne, est inutile et destructive de la liberté.

A. — *Elle est inutile.* — Une science qui n'a pas d'objet propre, ou qui ne peut atteindre son objet est vraiment inutile. Or telle est la science moyenne des Molinistes.

1^o *Elle n'a pas d'objet propre.* — Ce qui distingue une science, ce n'est pas son objet matériel, mais son objet formel, c'est-à-dire son moyen de connaissance : or l'objet de la science moyenne ne se distingue que matériellement de l'objet de la science de vision ou de la science d'intelligence.

Prouvons la *majeure* : tous les objets qui sont connus par un même moyen de connaissance se rattachent à la même

1. *Sum. Theol.*, *ibid.*

science, par ex., tous les mystères qui sont connus par la foi se rattachent à la théologie. — Et la *mineure* : Il n'y a en Dieu que deux moyens de connaissance : l'essence divine par laquelle il connaît tous les possibles ; sa *volonté* par laquelle il connaît ceux des possibles dont il veut ou permet la réalisation. Il n'y a donc en Dieu que deux sciences distinctes, et il ne peut y en avoir d'intermédiaire ou de moyenne.

2° *Elle n'atteint pas son objet.* — S'il y avait, en effet, un moyen de connaître les futurs conditionnels libres, « indépendant de la volonté divine et antérieur à tout décret absolu et efficace », ce serait d'après les Molinistes eux mêmes, ou dans la supercompréhension de la volonté humaine, ou en eux-mêmes, ou dans les essences des choses, ou dans le principe de contradiction qu'ils seraient connus ¹. Or toutes ces explications sont sans valeur.

a) Ce n'est point dans la *supercompréhension* de la volonté humaine que les futurs libres sont connus, comme le voulait Molina. Les futurs libres n'ont, en effet, aucune connexion nécessaire avec la volonté ; ce n'est donc pas en elle qu'ils peuvent être connus sûrement.

b) Ce n'est point en *eux-mêmes*, comme le disait Vasquez : ce qui n'existe pas encore, ou, comme les futuribles, n'existera jamais, ne peut être connu en soi.

c) Ce n'est point dans *les essences des choses*, comme le prétendent avec Leibnitz les Néo-molinistes : car Dieu ne peut voir dans les essences des choses que des principes nécessaires et immuables, avec leurs conséquences nécessaires, et nullement les choses contingentes et libres.

d) Enfin ce n'est pas dans le *principe de contradiction*, comme le disent avec Suarez d'autres Néo-molinistes. Car bien que Pierre, par ex., ne puisse pas à la fois pécher et ne pas pécher, il peut cependant faire l'un ou l'autre, sans aucune contradiction.

Ainsi donc, de quelque façon qu'on l'entende, la science moyenne est impossible, comme l'avoue un Néo-moliniste contemporain, le P. de Régnon : « C'est là le mystère, l'insondable mystère : de toutes les explications proposées, aucune n'est complètement satisfaisante. Expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique ². »

1. P. de Régnon, *Bannez et Molina*, p. 113-115. — 2. *Bannez et Molina*, p. 115-118.

B. — La science moyenne, d'ailleurs, *détruit la liberté*, parce qu'elle suppose une prédétermination *essentielle* des actes libres à l'existence. Quel que soit, en effet, le moyen de connaissance, invoqué par la science moyenne, que ce soit dans la volonté de l'homme, ou en eux-mêmes, ou dans l'essence de Dieu, ou dans le principe de contradiction que Dieu découvre les futurs libres, qui doivent se réaliser dans certaines conditions, toujours est-il que ces futurs libres sont déjà prédéterminés à l'existence, soit dans la volonté de l'homme, soit en eux-mêmes, soit dans l'essence divine, soit dans le principe de contradiction. Ce qui diffère fort peu, si toutefois cela en diffère, du prédéterminisme de Leibnitz ¹ : et voilà comment, en rejetant la prémotion thomiste, les Molinistes sont obligés d'admettre une prémotion essentielle, bien autrement inconciliable avec la liberté.

La science moyenne nous semble donc inutile, et même contraire au but qu'elle poursuit, car elle ne résout pas mieux que l'opinion thomiste la difficulté qu'il y a à concilier la prescience de Dieu et la liberté humaine.

80. Conciliation de la prescience de Dieu avec la liberté humaine. — A. — A la suite de Cicéron, les rationalistes *objectent* que la prescience de Dieu ne peut se concilier avec la liberté humaine. Ils en concluent que Dieu ignore les futurs libres, ou bien que l'homme n'est pas libre.

Rép. — *Nous nions l'ant. et la conc.* — En effet, de ce que Dieu connaît les actions futures de l'homme, il ne s'en suit pas que l'homme ne soit pas libre. La prescience et la liberté ne sont point en raison inverse l'une de l'autre ; nous-mêmes, nous prévoyons bien des choses, qui pourtant se feront librement ; par ex., le professeur prévoit avec raison qu'au son de la cloche les élèves quitteront la classe, et pourtant, ces derniers sont parfaitement libres de ne point sortir ².

Inst. — Ce qui est prévu par Dieu arrivera nécessairement.

Rép. *Nous dist. l'ant.* : Ce que Dieu prévoit arrivera *certainement*, nous le conc. ; *nécessairement*, nous dist. de nouveau : si cela dépend d'un décret de Dieu *nécessitant*, nous l'accordons ; d'un décret *non nécessitant*, nous le nions. *Nous nions donc la conclusion.* Certes tout ce qui est prévu par Dieu, arrive certainement, mais une chose peut à la fois arriver certainement et librement : sinon, même dans le système rationaliste, la liberté humaine serait détruite. Les choses qui arrive-

1. Gayraud, *Thomism et Molinisme*. — 2. Frayssinous, *Déf. du Christ. Libre arbitre*.

ront librement demain, sont sans aucun doute vraies en soi dès aujourd'hui. Il est vrai dès aujourd'hui que Pierre péchera ou se promènera demain librement. Or, comme nous l'avons dit, Dieu connaît toute vérité ; il doit donc connaître les futurs libres, sans que pour cela, la liberté humaine soit détruite.

B. — Les Molinistes, eux, font *l'objection* suivante : d'après les Thomistes eux-mêmes, ce qui est vu dans l'essence divine y est prédéterminé, et n'est pas libre. Donc il en est de même de ce qui est prévu dans les décrets divins.

Rép. : — 1^o Nous nions la *parité* qu'on veut établir. — Dans l'essence de Dieu, il y a prédétermination essentielle, mais non dans les décrets divins, qui dépendent de la volonté de Dieu. Dieu ne peut changer les essences, mais que Dieu puisse mouvoir la liberté sans lui faire violence, qui donc pourrait le nier ? les Molinistes eux-mêmes le concèdent pour les cas extraordinaires.

2^o Ainsi donc, que ces futurs arrivent infailliblement, nous l'acc. : nécessairement, nous le nions, car la certitude des effets de la liberté humaine n'implique nullement leur nécessité.

Concluons que la science de Dieu précède les actions humaines : ce n'est point parce que les futurs arrivent réellement que Dieu les prévoit ; mais c'est parce qu'il les prévoit, en les ordonnant ou les permettant, qu'ils arrivent réellement.

§ IV. — *Propriétés de la science divine,*

81. Quelles sont les propriétés de la science divine ¹ ? —

Les panthéistes méconnaissent la simplicité et l'infinie perfection de la science de Dieu. D'après Spinoza, Dieu est inconscient et impersonnel ; aussi ne se connaît-il lui-même, et ne connaît-il les autres créatures que dans la conscience humaine, degré suprême de l'évolution. De même le Dieu des panthéistes allemands et des progressistes, bien loin de tout connaître par un acte très simple, ne connaît que peu à peu, car il est en train de se faire, « *in fieri* », et ce n'est que par un progrès continu, qu'il arrivera peut-être un jour à la science ².

Contre ces erreurs, qu'il nous soit permis de déduire de tout ce qui précède les vrais attributs de la science divine.

THÈSE

La science divine est exempte de toutes les imperfections de la science humaine.

Preuve. — Qu'on considère la science divine au point de

1. Farges, *ouvr. cité*, 378-382. — 2. Renan, *Les sciences de la nature et les sciences hist.*

vue de son objet, de son sujet, de son moyen, ou de son terme, sa perfection est évidente.

1° Au point de vue de son objet, la science de Dieu est *infinie*. L'homme ne connaît qu'un petit nombre de possibles, ne peut prévoir l'avenir, et ne peut même pas se rappeler tout le passé. Au contraire, la perfection de l'essence de Dieu et de son action, tant en lui-même que dans les créatures, exige absolument que la science divine s'étende à toutes les choses possibles ou réelles, passées ou futures, nécessaires ou libres et conditionnelles ou futuribles.

2° Au point de vue du sujet, la science divine est *substantielle*, puisqu'en Dieu, l'intelligence se confond avec l'essence, tandis qu'en nous elle n'est qu'accidentelle ; la science ajoute donc à l'homme une nouvelle entité, tandis qu'en Dieu, elle n'ajoute rien ; dans l'homme, elle est mobile, comme ses états d'esprit et ses habitudes, qui progressent et changent sans cesse ; en Dieu, au contraire, la science comme la substance, est et reste identique pour l'éternité.

3° Au point de vue du médium, la science de Dieu est *intuitive, une et simple*. L'homme a besoin de réfléchir, de raisonner par actes successifs ; aussi tantôt il s'égare, tantôt il s'élève peu à peu et laborieusement à la vérité, sans jamais n'aboutir qu'à une science incomplète. Dieu seul n'a aucun besoin de raisonner, puisque d'un seul regard, il embrasse toute son essence, et en elle ou dans ses decrets tous les principes des choses, avec leurs conséquences les plus éloignées.

4° Au point de vue du terme, la science de Dieu est *indépendante et très efficace*. — Indépendante, puisqu'elle n'a pas besoin d'interroger les créatures pour les connaître, tandis que les créatures ont besoin de Dieu pour connaître. — Très efficace, car les choses contingentes existent parce que Dieu les connaît et les veut. La science de Dieu est donc vraiment créatrice de son objet, comme le dit S. Thomas : « Dieu cause les choses par son intelligence, puisque son essence et son intelligence sont identiques : il en résulte que sa science est la cause de toutes choses, dans la mesure où il le veut ¹. »

1. Sum. Theol., p. I, q. 15, a. 8.

ARTICLE II

Volonté de Dieu ¹.

Mêmes questions ici que pour l'intelligence divine.

§ I. — *Existence de la volonté divine.*

82. Si Dieu est volonté, et en quel sens. — De même que de l'intelligence procède la science, de la volonté procède l'amour qui exige également trois termes : une faculté appétitive, un bien aimable, et l'union de l'un et de l'autre. Or ces trois termes sont parfaitement réalisés en Dieu.

1° On ne peut nier que Dieu ait une *volonté*. L'homme, en effet, a la volonté : or toute perfection de l'effet se trouve éminemment dans la cause efficiente. — De plus, « la volonté découle de l'intelligence, de même que l'appétit sensible découle des sens. Il faut donc que Dieu soit volonté ² ».

2° Non seulement Dieu est la souveraine vérité, mais aussi le souverain *bien* et la souveraine *beauté*. Considéré comme cause des causes, Dieu est, en effet, la source de toute bonté, d'où découlent tous les biens ; considéré comme fin, il est le souverain bien souverainement désirable ; considéré en soi, il contient toutes les perfections. Dieu est donc bon au suprême degré : il est *la bonté même*. — En outre, toute beauté créée est un vestige ou une image de la cause exemplaire, de l'archétype éternel. La forme substantielle divine contient donc à un suprême degré toutes les beautés des êtres contingents ; elle est la *beauté même* (Ontol., n. 76).

3° Il faut conclure que Dieu se veut et *s'aime* lui-même. Toute bonté, toute beauté sont aimables, et puisque Dieu est la bonté et la beauté mêmes, il doit donc être aimé par dessus toutes choses et souverainement. — De plus, l'amour est l'union affective de la volonté et du bien connu : et, puisque la volonté de Dieu est parfaite, elle le porte à aimer le souverain bien. Dieu s'aime donc lui-même. — Et puisqu'enfin « tous les autres mouvements appétitifs ont l'amour, comme source première..., car ils disparaissent avec l'amour .., il faut donc nécessairement supposer en Dieu l'amour ³ » car

1. Farges, *ouv. cité*, p. 383 et suiv. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 49, a. 41. —

3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 20, a. 4.

sans cela, il n'y aurait en Dieu ni providence, ni béatitude, ni aucun autre attribut moral.

83. Si la volonté divine est une ou multiple. — En soi, la volonté divine est simple, mais comme elle produit, par rapport à nous, des effets divers, nous pouvons la dire multiple. En effet :

1^o Au point de vue de la *façon* dont elle se manifeste, on distingue cinq signes externes de la volonté divine : le *précepte*, la *défense*, la *permission*, le *conseil*, l'*exécution*. Ils sont résumés dans ce vers ¹ :

Praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet.

2^o Au point de vue de l'*effet* qu'elle produit, la volonté divine est *antécédente* ou *conséquente*. La volonté *antécédente* est celle par laquelle Dieu, sans tenir compte d'aucune circonstance particulière, et par sa pure bienveillance, veut quelque chose ; c'est ainsi, par ex., qu'il veut que tous les hommes soient sauvés. La volonté *conséquente* est celle par laquelle Dieu, déterminé par certaines circonstances, produit un effet, même contraire à sa bonté ; par exemple, si Pierre pèche, Dieu veut conséquemment qu'il soit puni.

3^o Au point de vue de l'*objet* voulu, la volonté de Dieu se divise en *volonté nécessaire* et en *volonté libre*. — Remarquons que, si Dieu veut librement les choses contingentes, supposé qu'il les veuille, « il ne peut pas ne pas les vouloir », car sa volonté ne peut changer. Par exemple, Dieu nous a appelés librement à l'existence ; mais maintenant il ne peut plus changer son décret.

§ II. — *Objet de la volonté divine.*

84. Multiple objet de la volonté divine. — Certains auteurs prétendent que Dieu n'est pas *libre* dans l'œuvre de la création ; par exemple, d'après Cousin, Dieu a créé aussi nécessairement, qu'il s'aime nécessairement. D'autres s'égarent jusqu'à soutenir cette impiété que Dieu est l'auteur du *mal moral* (Bayle). Contre toutes ces erreurs, nous allons établir plusieurs thèses d'une grande importance.

THÈSE I.

De toute éternité, Dieu se veut lui-même premièrement et nécessairement.

A. — Il se veut lui-même *premièrement*, c'est-à-dire qu'il est l'objet premier de sa volonté. Ce bien, en effet, est désirable *premièrement* et pour lui-même, vers lequel toutes les autres choses sont ordonnées comme vers leur fin suprême ; et puisqu'il en est ainsi de la bonté divine, il faut bien que Dieu

1. *Sum. Theol.*, q. 49, a. 11.

veuille sa propre bonté comme son objet propre, et qu'il y tende tout d'abord ¹.

B. — Il se veut lui-même *nécessairement*. Car, comme nous l'avons dit en Psychologie (n. 102), la volonté n'est pas libre dans la poursuite de sa fin propre ; et comme Dieu n'a pas d'autre fin que sa propre bonté, il veut donc, de toute nécessité, sa propre bonté ; de même que notre volonté, à nous, tend nécessairement vers la béatitude.

THÈSE II

85. *Dieu aime et veut les autres choses secondairement, mais librement et par pure bonté.*

A. — Il veut *tout ce qui est bon, en dehors de lui*. On le prouve par la nature de la bonté : L'être bon ne se repose pas seulement dans sa propre bonté, mais « il tend à se communiquer, et à rendre les autres semblables à lui ». A plus forte raison, en est-il ainsi de Dieu qui est le souverain bien. — *Et qu'on n'objecte* point, que Dieu serait alors mù par un autre, car « comme Dieu ne veut les autres choses, qu'à cause de sa propre bonté, il s'ensuit que sa volonté n'est mue par rien autre chose que sa bonté ² ».

B. — Il veut les autres choses *secondairement, et relativement à lui-même*. Car sa volonté doit se conformer à son intelligence ; de même donc que Dieu se connaît d'abord lui-même, et tout le reste ensuite, en lui-même, de même il se veut et s'aime d'abord lui-même, et en second lieu, il aime tout le reste pour lui-même. — De plus, tout ce qu'il y a de bonté dans les choses finies, étant une participation, un rellet de la bonté divine, il est juste que le bien participé soit ramené au souverain bien, comme à sa fin suprême : Dieu ne peut donc vouloir les autres biens que relativement à lui-même, sinon il y aurait désordre dans la volonté divine.

C. — Il les veut *par pure bonté*. Nous ne pouvons, en effet, assigner d'autre cause à la volonté divine que sa bonté ; riche de tous les dons, et souverainement heureux, Dieu n'a pas besoin des créatures ; fin suprême, il n'a pour fin aucun objet extérieur, et tout est ordonné vers lui. Sa bonté est donc la seule cause qui puisse déterminer sa volonté.

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 19, a. 3. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 19, a. 2.

D. — Enfin, il les veut *librement*. En voici trois preuves : par la nature de *la liberté*, de *Dieu*, et des *choses contingentes*.

a) La nature de *la liberté*. Comme nous l'avons vu en Psychologie (n. 114), la volonté est libre, lorsqu'il s'agit de choisir des moyens qui ne sont pas indispensables pour obtenir la fin suprême ; or les choses finies et contingentes ne sont nullement nécessaires à Dieu : il les veut donc librement.

b) La nature de *Dieu*. L'être souverainement parfait et heureux, ne saurait être porté par nécessité aux choses qui ne peuvent augmenter sa perfection ou son bonheur. Or Dieu est souverainement parfait, et sa béatitude ne saurait être augmentée ni diminuée. C'est donc librement que Dieu a voulu les créatures.

c) Enfin la nature des *choses contingentes*. Avant la création, elles étaient purement possibles ; or des choses possibles sont indifférentes à être ou à ne pas être, et n'ont aucun droit à l'existence. Dieu pouvait donc les créer ou ne pas les créer, et, en créant, amener celles qu'il préférerait à l'existence.

THÈSE III

86. *Dieu ne veut qu'indirectement le mal physique, et en aucune façon le mal moral.*

A. — *Dieu ne veut qu'indirectement le mal physique.* — Tout mal, en effet, est la privation de quelque bien ; or Dieu veut par essence le bien ; il ne peut donc vouloir *directement* le mal physique. — Cependant Dieu peut le vouloir *indirectement*, c'est-à-dire le permettre à cause d'un bien général, ou d'ordre plus élevé, qui s'y trouve lié par accident. Ainsi il ne répugne nullement que Dieu veuille la souffrance du pécheur pour sauvegarder les droits de la justice ; ou que, pour assurer la stabilité des lois de la nature, il veuille par accident, « la mort naturelle de certains êtres ».

B. — *Dieu a, par essence, le mal moral en horreur.* — Le mal moral est l'œuvre d'une créature raisonnable qui s'éloigne de Dieu, alors qu'elle devrait y tendre comme au souverain bien. Or Dieu ne peut vouloir, même indirectement ce qui s'oppose à l'ordre essentiel des choses. Donc, comme dit S. Thomas, « Dieu ne veut en aucune façon le mal moral qui détruit l'ordre, la convergence vers la bonté divine ¹. »

1. *Sum. Theol.*, p. I. q. 22, a. 2, ad 2.

— « Dieu donc, ne veut ni que le mal se fasse, ni qu'il ne se fasse pas, mais il veut permettre que le mal se fasse. Et cela est un bien. »

§ III. — *Accord de la liberté et de l'immutabilité de Dieu.*

87. Comment se pose la question : opinions diverses. —

A. — Nous cherchons ici ce qui constitue formellement « l'acte libre de Dieu », et aussi comment en Dieu, la liberté peut se concilier avec l'immutabilité. Ce qui est libre, en effet, est contingent ; ce qui est immuable, nécessaire. Si donc Dieu est immuable, comment peut-il être libre ? s'il est libre, comment peut-il être immuable ? — C'est là « le nœud inextricable » et « l'énigme sacrée » : « rien de plus certain, rien de plus obscur en théologie ». Il faut éviter, en effet, de dire pour mieux assurer l'immutabilité, que la liberté de Dieu n'est qu'une pure dénomination extrinsèque ; ou, pour garantir sa liberté, d'introduire en Dieu un mode contingent.

B. — Quatre systèmes ont été proposés ; le premier est vulgaire, le second a été présenté par les modernes, le troisième est celui des Scotistes, le quatrième celui des Thomistes.

1^o A la suite de Bossuet, un certain nombre de théologiens ne veulent pas étudier la question, et disent que c'est *un mystère*. Un mystère est, en effet, un jugement dans lequel l'homme ne peut arriver à découvrir quelle est la relation qui existe entre les deux termes. Il est certain qu'il y a beaucoup de mystères soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre métaphysique ; à plus forte raison y en a-t-il en Dieu, et la conciliation de la liberté et de l'immutabilité est assurément l'un d'entre eux. Mais comme on ne doit pas, à cause d'une obscurité, nier ce qui est certain, il faut croire que Dieu est à la fois libre et immuable ¹.

2^o D'après les modernes, la volonté divine jouit d'une double perfection : la nécessité à l'égard d'elle-même, ou « *ad intra* », la liberté à l'égard des créatures, ou « *ad extra* », à peu près de la même façon que l'homme qui agit nécessairement pour atteindre sa fin, et demeure libre cependant quant aux moyens.

3^o Les Scotistes, en dehors de la volonté nécessaire, par laquelle Dieu se veut et s'aime lui-même, supposent des « déterminations » libres, et entre elles et l'essence divine mettent une distinction formelle. — Cajétan va plus loin et veut que ces déterminations ou formalités ne perfectionnent pas l'essence divine, en sorte qu'elles peuvent exister ou non, sans que Dieu soit plus ou moins parfait. C'est ainsi que l'on

1. Bossuet, *Libre arbitre*, I, IV.

peut concilier l'immutabilité et la liberté, car il suffit à la perfection divine, que la volonté par laquelle Dieu se veut nécessairement et absolument, soit immuable.

4° Enfin, d'après les Thomistes : 1. L'acte libre doit être considéré à deux points de vue : comme *subjectif* et en tant qu'il est en Dieu ; comme *objectif* et en tant qu'il aboutit à *un effet* extrinsèque, c'est-à-dire à la créature. 2. Or l'acte divin considéré en lui-même, est simple, immuable, nécessaire ; au contraire, les effets auxquels il aboutit sont multiples, changeants, contingents. — Ainsi on conserve l'immutabilité, car, considérée en Dieu, la détermination est nécessaire et simple. Sa liberté est aussi respectée, puisque les effets extérieurs auraient pu exister ou ne pas exister.

88. Vérité de l'explication thomiste. — Les systèmes de Bossuet et des modernes peuvent être admis, mais, étant purement négatifs, ils n'expliquent rien. Quant au troisième, nous établirons contre lui la thèse suivante :

THÈSE

Le même acte, nécessaire en tant que Dieu s'aime lui-même, est libre en tant qu'il a pour effet libre les créatures.

Preuve. — L'acte libre est quelque chose d'ajouté à l'essence de Dieu, *oui* ou *non*. Soutenir la première hypothèse, comme le fait Cajétan, ce serait détruire la simplicité, la perfection et l'immutabilité de Dieu. — 1. La simplicité, car il y aurait en Dieu un acte libre ajouté, fût-ce *ab æterno*, à l'acte nécessaire, l'un créé et l'autre increé ; l'un intrinsèque et l'autre extrinsèque. — 2. La souveraine perfection ; sans doute on affirme qu'en Dieu l'acte libre n'est pas une nouvelle perfection, mais on ne le prouve point. — 3. L'immutabilité, car on introduit en Dieu des *modes* accidentels, qui ne peuvent se concilier avec l'immutabilité divine. La distinction scotiste va aux mêmes conséquences.

Reste donc la deuxième hypothèse : l'acte libre n'est pas quelque chose d'ajouté à l'essence de Dieu. Expliquons-le et prouvons-le.

A. — *On l'explique* par l'exemple de la liberté humaine qui suppose trois choses : le pouvoir de choisir, l'acte électif, et un terme quelquefois extrinsèque. Or ce n'est pas la faculté, mais l'acte électif et le terme qui sont indifférents à être ou à ne pas être. Il y aura donc vraiment liberté : 1. même si la faculté est nécessaire, pourvu qu'elle soit indifférente à tel ou tel acte : 2. même si l'acte interne est nécessaire, pourvu qu'il soit indifférent à tel ou tel effet. Or l'opinion thomiste prétend que la liberté de Dieu est une faculté totalement en acte, de toute éternité, et nécessairement ; mais que cet acte nécessaire

est pourtant libre et indifférent à tel ou tel terme ; il est donc à la fois nécessaire et libre : Dieu est nécessairement libre.

B. — *Prouvons* que cette explication *peut* et *doit* être admise.

1^o *Elle peut* être admise. Car — 1. Elle répond à la *notion* que nous avons de Dieu : en Lui, il n'y a point de puissance : Il est un acte pur, qui contient éminemment les actes multiples de notre volonté. — 2. Elle pose nettement la *différence* entre la volonté de Dieu et celle de l'homme : celle-ci est en puissance, celle-là toujours en acte ; celle-ci veut par des actes distincts, celle-là par un seul acte. Or nous devons nier de la volonté divine toutes les imperfections de la volonté humaine. — 3. Enfin elle convient parfaitement aux *attributs* de Dieu, à sa simplicité, à son éternité, mais surtout à son immutabilité et à sa liberté, qu'elle concilie fort bien.

2^o *Elle doit* être admise. En Dieu, en effet, le sujet de la liberté ne doit pas être une faculté, puisqu'il est l'acte pur, mais un acte. De plus, cet acte est vraiment et intrinsèquement libre, puisque son terme, c.-à-d., la créature, est indifférent à être ou à ne pas être.

Une dernière remarque qui *confirme* cette opinion, c'est qu'elle met en lumière l'éminente perfection de l'Acte Pur, dont l'action unique et infinie équivaut aux actes innombrables et complexes de notre volonté, et se comporte par rapport aux créatures, comme la volonté humaine par rapport à ses actes externes.

89. Réponse aux objections des rationalistes. — Les stoïciens et avec eux Leibnitz, Cousin, et en général les rationalistes font l'objection suivante : l'immutabilité détruit la liberté, et la liberté détruit l'immutabilité ; donc, ou Dieu n'est pas immuable, ou il n'est pas libre.

Rép. — *Nous nions l'ant.*, car il est hors de doute que Dieu est libre et immuable ; il y a donc vraiment accord de l'un et de l'autre attribut, même si la faiblesse de notre raison ne nous permet pas de nous en rendre un compte exact. N'oublions pas, en effet, que tous nos concepts humains ne s'appliquant à Dieu que d'une manière analogique, nous ne pouvons prouver qu'ils sont réellement contradictoires.

Inst. 1^o *contre la liberté.* Dieu est immuable ; or l'acte d'une cause immuable est nécessaire ; donc Dieu n'agit pas librement.

Rép. — *Nous acc. la maj.* ; *nous dist. la min.* : l'acte d'une cause immuable est nécessaire, *en soi*, pris intrinsèquement, *nous l'acc.* ; *dans son terme* considéré intrinsèquement, *nous le nions* : « L'acte libre de Dieu, dit Billuart, n'est pas autre chose que son *acte nécessaire*, en tant qu'il se termine librement aux créatures contingentes. »

Inst. 2^o *contre l'immutabilité.* La liberté implique des changements dans les volitions de l'agent ; donc la liberté supprime l'immutabilité.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : la liberté implique des changements dans les volitions des agents *finis* et *imparfaits*, *nous le conc.* ; dans les voli-

tions de l'agent *infini* et *parfait*. nous le nions. Dieu, en effet, par un acte très simple et unique se veut lui-même nécessairement, et le reste librement ; aussi sa volonté ne change pas, même s'il se produit des changements dans les choses externes : car, comme le dit S. Thomas, « autre chose est changer sa volonté, autre chose vouloir qu'il se produise un changement dans les choses. On peut, en effet, par une seule et même volition immuable, vouloir que ceci se fasse maintenant, et telle autre chose contraire plus tard ¹ ».

§ IV. — Des qualités de l'amour divin ².

90. Principales qualités de l'amour divin.

THÈSE

L'amour divin est merveilleux et ineffable.

Preuves. — 1^o L'amour divin est *substantiel*. Car, de même qu'en Dieu l'intelligence et l'essence sont identiques, de même son amour et sa volonté s'identifient avec son essence. Suivant la belle parole de S. Jean : « Dieu est charité ³. »

2^o Par conséquent, l'amour divin est *immuable*, comme l'essence divine, et il ne fait jamais place à la haine, comme cela arrive chez l'homme ⁴. De même que la lumière du soleil réjouit à la fois l'œil sain et blesse l'œil malade ; de même, l'amour divin aime les bons et punit les méchants : ces derniers changent ; lui ne change pas, comme l'a si bien dit S. Augustin.

3^o Cet amour est *très efficace* : l'homme aime les choses parce qu'elles sont bonnes ; Dieu, au contraire, les aime pour les rendre bonnes. Notre amour n'est point cause de la bonté des choses, mais il est excité par elle comme par son objet. L'amour de Dieu répand, au contraire, sa bonté sur toutes choses en les aimant ⁵.

4^o La volonté de Dieu est *très bienveillante*. C'est librement et par une préférence de pure bonté, que Dieu nous a amenés à l'existence ; — il a créé le monde en vue du bonheur de l'homme ; il nous aime d'une affection d'amitié, il répand sa bonté sur toutes les créatures, et tout ce qui est bien lui plaît. Nous devons donc lui rendre grâces ; — nous aimer nous-mêmes à cause de lui ; — aimer Dieu parce qu'il nous aime ;

1. Sum. Theol., p. I, q. 19, a. 7. — 2. S. François de Sales, *Trailé de l'amour de Dieu*. — 3. I Epist. IV, 16. — 4. Sum. Theol., p. I, q. 19, a. 7. — 5. Sum. Theol., p. I, q. 20, a. 1.

— enfin, nous devons aimer tout ce qui est bien, toujours et partout, en toute créature, et lutter avec courage contre tous les adversaires du bien, tous les ennemis de Dieu ¹.

ARTICLE III.

Toute-Puissance de Dieu ².

91. Nature et division de la puissance de Dieu. —

A. — On la définit : *Un principe actif par lequel l'intelligence et la volonté de Dieu produisent leurs effets extérieurs.*

1^o C'est un *principe* essentiellement *actif* ; puisqu'en effet, Dieu est « l'acte pur, simplement et entièrement parfait », on ne peut trouver en lui aucune passivité. Ce n'est donc que par métaphore et d'après notre façon toute humaine de concevoir la divinité, que nous pouvons dire de Dieu qu'il « passe de la puissance à l'acte ».

2^o C'est le principe par lequel *l'intelligence et la volonté de Dieu produisent leurs effets extérieurs.* Aussi la puissance de Dieu se rattache-t-elle à l'intelligence ou à la volonté, ou plutôt à l'une et l'autre à la fois. — Ce principe, toutefois, existerait en Dieu, même s'il ne produisait aucun effet externe. D'où il suit que la Toute-Puissance de Dieu se rattache à sa vie interne, qu'elle achève et complète.

La puissance de Dieu ne se distingue donc que logiquement de son intelligence et de sa volonté ; « en ce sens, dit S. Thomas, que la puissance peut être considérée comme un principe qui accomplit ce que la volonté commande, et ce à quoi la science conduit : trois choses qui, en Dieu, se ramènent à une seule ³ ».

La raison en est que l'intelligence de Dieu, jointe à sa volonté, est la cause des choses : « la science de Dieu, dit S. Thomas, se comporte par rapport aux choses créées, comme la science de l'artiste, par rapport à son œuvre. Or la science de l'artiste est la cause de l'œuvre, puisque l'artiste copie son idéal intellectuel ⁴. »

B. — La division de la puissance divine en *absolue* et *ordinaire* est bien connue. La première est la puissance de Dieu considérée en soi, c'est-à-dire le pouvoir de faire tout ce qui, métaphysiquement, ne répugne pas ; l'autre est la puissance

1. S. Thomas, *Opus.*, 54 et 55. — 2. — Farges, *Idée de Dieu*, p. 392-395. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 25, a. 1, ad 4. — 4. *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 8 et q. 19, a. 4.

considérée relativement à ce que la volonté a finalement décidé de faire. La première considère ce que Dieu peut, en tant que tout-puissant ; la seconde, ce qu'il peut étant donnés ses attributs, et spécialement sa sagesse et sa bonté.

92. Si la puissance de Dieu est infinie et sans limites. --

A. — Elle est *infinie*, puisqu'en Dieu, pouvoir ne diffère pas de comprendre et vouloir, de même que vouloir et comprendre ne diffèrent pas d'être ; or l'être de Dieu étant infini, il est nécessaire de dire que la puissance de Dieu est infinie. — Non pas en ce sens que l'objet de cette puissance soit un être infini, comme le veulent, avec Fichte, les panthéistes contemporains ; Dieu ne se produit pas lui-même en vertu de sa puissance, et il n'évolue point. — Mais en ce sens que la puissance de Dieu n'est pas limitée à ce qui a réellement existé, existe ou existera ; car il pourrait créer d'autres mondes et de bien plus grands encore ; il pourrait aussi augmenter, non la perfection essentielle, mais la perfection accidentelle des êtres déjà créés.

B. — La puissance de Dieu *s'étend* strictement à tout ce qui est absolument possible ; en sorte qu'il peut faire tout ce qui ne comporte pas dans son concept une contradiction ; c'est en ce sens, qu'on le dit tout-puissant : « Or, dit S. Thomas, les choses sont absolument possibles ou impossibles, suivant le rapport des termes de leur concept (convenance ou disconvenance) : possibles absolument, lorsque l'attribut convient au sujet, par exemple que Socrate marche ; impossibles absolument, au contraire, lorsque l'attribut répugne au sujet, que par exemple un homme soit un âne ¹. »

93. Double erreur au sujet de la Toute-Puissance de Dieu.

Sans parler des panthéistes, qui la confondent avec les puissances cosmiques, les uns restreignent, les autres exagèrent sa Toute-Puissance.

1^o Les uns la *restreignent*. Avec Leibnitz, les optimistes enseignent que Dieu ne pourrait rien faire de mieux que ce qu'il a fait, car disent-ils, l'Être très sage devait faire le mieux possible. D'autres, avec Cousin, pensent que Dieu en créant a agi nécessairement : il ne peut donc faire que ce qu'il fait. — Or il est évident que ces deux opinions détruisent la liberté, et même la puissance de Dieu ; elles limitent, en effet, cette puissance aux choses réellement existantes. La Toute-Puis-

1. *Sum. Theol.*, p. I. q. 49, a. 3.

sance de Dieu, au contraire, s'étend à tous les possibles, elle est infinie, et bien que Dieu ne fasse rien d'infini, jamais les effets de la puissance divine ne pourront l'épuiser. « Pour cela il n'est nullement nécessaire que la puissance infinie de Dieu, se manifeste par la production d'effets infinis ¹. » Ce qui d'ailleurs est impossible.

2° D'autres *exagèrent* la puissance divine. Occam et Descartes raisonnent ainsi : les possibles sont ce que Dieu peut ou veut faire : or Dieu peut tout, et peut tout vouloir, puisqu'il est tout puissant. Il n'y a donc pour Dieu rien d'impossible. Mais nous avons déjà dit que Dieu ne peut ce qui implique dans son concept une contradiction : ce qui est contradictoire ne saurait exister, c'est un néant. Or Dieu ne peut faire que le néant ait une réalité, et c'est même une perfection, que Dieu ne puisse rien d'absurde. On voit par là qu'au lieu de dire que Dieu ne peut faire l'impossible, il serait plus vrai de dire que c'est l'impossible qui ne peut être fait ².

Coroll. — Parmi les choses impossibles, citons comme exemple la réalisation simultanée de *tous* les possibles. Sans doute, pris un à un. Ils peuvent être créés, mais non pas collectivement. Le nombre des possibles étant indéterminé, et le réel ne pouvant être indéterminé, il s'en suit que le nombre des possibles, quel que soit le nombre des réalités créées par la puissance divine, sera toujours inépuisable.

1^{er} Corollaire : Personnalité de Dieu.

94. Si Dieu est personnel, et s'il il y a plusieurs personnes en lui. — Après ce que nous venons de dire, il sera plus facile de répondre à cette double question ³.

A. — Un certain nombre de contemporains, parmi lesquels Vacherot, Renan, Fouillée, etc., soutiennent que Dieu est impersonnel, sous prétexte que la personnalité serait le propre de l'homme, et nous accusent d'anthropomorphisme ⁴. — Mais nous soutenons le contraire : —

1° « La personnalité est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature ⁵. » Elle convient donc à Dieu et au suprême degré, quoique d'une manière *analogique*, comme tous les autres attributs humains.

2° La personne est définie : une substance complète, incommunicable et intelligente. Or Dieu est — une *substance*, sinon il serait un mode ou un accident très imparfait de la nature ; —

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 25, a. 2, ad 2. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 25, a. 3, c. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 372-407. — 4. Hébert, *La personnalité divine* (Rev. de métaph. et de morale, juill. 1902). — 5. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 29, a. 3.

complète, sans cela il serait dépendant dans son essence et dans son opération ; — *incommunicable*, parce qu'il est infini, et qu'il est immuable ; — *intelligent* enfin, puisqu'il est le créateur de la créature intelligente, et qu'il en doit être le législateur et le juge ; — il ne peut donc être inconscient et sans personnalité.

Il est, suivant la parole d'Aristote, la νόησις νοήσεως νόησις.

3^e Cette thèse est *confirmée* par le sens religieux de tous les peuples, qui non seulement ont attribué à Dieu la personnalité, mais encore l'ont exagérée jusqu'à l'attribuer à toutes les choses qu'ils ont déifiées.

B. — On ne peut toutefois, par les seules lumières de la raison découvrir l'existence de la Trinité de personnes en Dieu, la révélation seule peut nous la manifester. Nous ne connaissons Dieu, en effet, que par la création ; or dans la création, la Trinité a agi en unité de principe ; aussi les créatures ne manifestent point la Trinité des personnes, mais l'unité d'essence ¹.

On peut cependant, une fois le mystère de la sainte Trinité révélé, en retrouver *une image* dans l'homme, et quelque *vestige* jusque dans les êtres privés de raison. Dans la vie rationnelle, on trouve, en effet, trois choses : un principe connaissant, le verbe engendré par ce principe, et l'amour qui procède de l'un et de l'autre. C'est l'image du Père, du Fils et du Saint-Esprit. — De même dans les choses les plus infimes, nous trouvons trois éléments : l'essence, la forme spécifique, et un certain degré de bonté ; l'essence représente la puissance du Père, la forme spécifique la sagesse du Verbe, et la bonté l'amour du Saint-Esprit ².

Qu'on se garde bien toutefois, de dire pour cela que la Très Sainte Trinité est démontrable par la seule raison : ces images sont trop imparfaites pour nous conduire à la connaissance naturelle du mystère de la Très Sainte Trinité. Dans l'âme humaine, en effet, les facultés diffèrent de l'essence ; tandis que tout en Dieu fait partie de l'essence ; en sorte que les personnes elles-mêmes ne s'en distinguent pas ³.

2^e Corollaire : De la souveraine béatitude ⁴.

95. Dieu est souverainement heureux ; il est la béatitude de tous. — A. — La béatitude est « la plénitude des choses désirables » dans une nature intellectuelle. Elle suppose la perfection absolue, — la connaissance de cette perfection, — la complaisance en sa possession, — l'exemption de tous les maux,

1. Sum. Theol., p. I, q. 32, a. 1. — 2. Sum. Theol., p. I, q. 47, a. 7. —

3. Sum. Theol., p. I, q. 35, a. 1-2. — 4. Farges, *ouvr. cité*, p. 396.

soit présents, soit futurs, — et la souveraine indépendance dans ses opérations ¹.

On en conclura facilement que Dieu *est souverainement heureux*. Puisqu'il est infini, il a la plénitude de toutes les perfections ; puisque l'intelligence divine se confond avec son essence, il se comprend lui-même d'une façon adéquate, et connaît tout en lui-même ; sa volonté étant identique à son essence, il se veut lui-même essentiellement et s'aime ; étant immuable, éternel, simple, tout puissant, il ne peut rien perdre, ni redouter aucun mal présent ou futur ; créateur ou providence, il a la souveraineté sur toutes ses opérations et toutes ses créatures. Et comme toutes ces perfections constituent la béatitude, Dieu est donc bienheureux, on doit plutôt dire qu'il est la béatitude même.

B. — Dieu est aussi *la béatitude* de toute nature intellectuelle. Cette béatitude partielle ne peut être, en effet, qu'une participation certaine de la béatitude de Dieu, puisqu'il est le souverain bien ² et la source de toute bonté. Aussi *notre cœur* est il toujours inquiet et agité de désirs insatiables, jusqu'à ce qu'il puisse enfin se reposer en la possession de son Dieu.

LIVRE TROISIÈME DE LA THÉODICÉE

RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE.

Les philosophes ont rattaché tous les rapports possibles de Dieu et du monde, soit au principe d'identité, soit au principe de causalité. Les panthéistes affirment à tort l'identité ; les déistes, à leur tour, dénaturent les relations de causalité. Pour les réfuter, nous aurons donc deux chapitres : le premier, sur le prétendu *rapport d'identité*, sera dirigé contre les panthéistes ; le second, sur les *rapports de causalité*, contre les déistes.

1. *Sum. Theol.*, q. 26, a. 1, 2, 3. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 26, a. 2 et 4.

CHAPITRE PREMIER

RAPPORT D'IDENTITÉ.

Nous *exposerons* et nous *réfuterons* en deux articles le panthéisme qui identifie, bien à tort, le monde et Dieu.

ARTICLE I.

Exposition du Panthéisme ¹.**96. Notion du panthéisme ; ses espèces ; sa division. —**

A. — D'après les athées, Dieu n'est rien ; d'après les panthéistes, au contraire, Dieu est tout ; aussi le mot panthéiste (πανθῆς tout, θεός Dieu) désigne-t-il le système de ceux qui pensent que *l'universalité des choses ne se distingue pas réellement de Dieu*, c'est-à-dire que toutes les choses, même les plus opposées, concourent à former *une seule substance* ; et c'est pour cela que le panthéisme porte aussi le nom de *monisme*.

B. — *Les formes du panthéisme sont innombrables.*

« On s'est fait des dieux à sa guise ; il s'en est produit de toute marque. Nous avons eu le dieu qui règne et ne gouverne pas... Nous avons eu le dieu idée, le dieu être, le dieu progrès, le dieu aspiration, le dieu monde, le dieu cosmique. Il y a eu le dieu néant, le dieu mal, le dieu hostile, jaloux, tyrannique, oppresseur : je m'arrête... » ²

On peut cependant ramener toutes ces formes à quatre principales. Ayant rejeté le dogme de la création *ex nihilo*, certains philosophes disent que les choses finies « se sont écoulées de la substance divine ». C'est le panthéisme *émancipatiste*, ou de *l'évolution transitive*. — D'autres, parmi lesquels Spinoza, soutiennent qu'il n'y a « qu'une seule et unique substance », dont les *formes* ou les attributs sont la pensée et l'étendue ; c'est ce qu'on appelle le panthéisme *formel*. — Un plus grand nombre enseignent que tous les êtres sont une « manifestation » et une « évolution » de l'être absolu ; c'est le panthéisme de *l'évolution immanente*. — Quelques-uns, enfin, disent que Dieu est comme indéfini et indéterminé ;

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 411-420. — 2. Mgr Pie, évêque de Poitiers, *Instruct. Synod.*, t. VII p. 208, *Concile d'Agen*, 1859, t. I, c. II.

mais qu'en se « déterminant » et s'achevant, il constitue l'univers. C'est le panthéisme du *progrès infini*.

C. — *Division*. — Ces quatre formes du panthéisme peuvent se ramener à deux formes générales : le panthéisme absolu et le panthéisme mitigé.

1. Le panthéisme *absolu* est l'erreur de ceux qui prétendent positivement que toutes les choses, matérielles et spirituelles, ne se distinguent pas réellement de l'Être absolu. Ce panthéisme est double : l'un réel et *naturaliste*, l'autre *idéaliste*, suivant que la réalité divine est absorbée dans la nature, dont elle n'est plus qu'une vaine abstraction, ou qu'au contraire les réalités créées s'évanouissent dans l'être divin, dont elles ne sont plus que de simples manifestations.

2. Le panthéisme *mitigé* ou émanatisme s'efforce, au contraire, de distinguer la substance de Dieu de celle de l'univers ; mais c'est en vain, car une fois rejeté le dogme de la création, la substance du monde ne se distingue plus que modalement de la substance divine.

97. I. Panthéisme mitigé ou émanatisme. — Nous trouvons les premiers essais d'émanatisme chez les Indiens et les Perses. Au II^e siècle, les gnostiques et surtout Valentin, l'enseignèrent expressément. D'après eux, il n'y avait au commencement qu'un seul être, l'Abîme (Abyssus) ; — tous les autres êtres ou éons sont sortis de l'Abîme par émanation ; — enfin l'Abîme, par l'intermédiaire d'un principe secondaire, appelé Démiurge, produisit le monde.

Au XI^e siècle, Scot Erigène ; Amaury de Chartres et David de Dinan au XII^e ; Jordano Bruno, au XVI^e, et quelques autres philosophes ont professé le panthéisme mitigé.

Aujourd'hui il est bien difficile d'excuser l'école éclectique du reproche d'un panthéisme, au moins mitigé. Cousin affirme souvent que Dieu est tout, le fini et l'infini, l'unité et la pluralité, le temps et l'espace, l'essence et la vie : « Si Dieu n'est pas tout, il n'est rien ¹. » Il rejette d'ailleurs ouvertement la création *ex nihilo* : « Il faut abandonner, dit-il, la définition que *créer*, c'est tirer du *néant*. » Disons la même chose de Saïsset, de Jouffroy, de Janet, de Ravaisson et de beaucoup d'autres, qui parlent en termes au moins ambigus de la création *ex nihilo* (Cosmol., n. 20).

1. Cousin, *Frag. philos.*, t. I, p. 66.

Cependant, comme on peut le voir dans leurs œuvres, ces mêmes auteurs rejettent énergiquement le panthéisme absolu. Mais comme on ne peut rejeter la création *ex nihilo*, sans être obligé de professer l'émanatisme, il est bien clair que les conséquences sont panthéistiques.

98. II. Panthéisme absolu réel, ou formel. — Déjà chez les Orientaux et les Indiens, par exemple, dans le système Sankya, on avait enseigné qu'il n'y a qu'une seule substance, dont les modifications et les accidents constituent les divers êtres. — Héraclite professa ouvertement le panthéisme naturaliste ; il eut pour disciple Zénon et Epictète chez les Grecs ; Sénèque, Caton et Marc-Aurèle chez les Romains. D'après eux : « qu'est la nature ; est-ce autre chose que Dieu ? » Et Dieu c'est l'âme du monde, *πνεῦμα*, ou bien *πῦρ τεχνικόν* (le feu organisateur).

Au XVII^e siècle, Baruch Spinoza compléta et remit en honneur ce système. Partant de la définition cartésienne de la substance : « C'est un être qui n'a pas besoin d'un autre être pour exister », il en déduisit par la méthode cartésienne un panthéisme matérialiste, très voisin de l'athéisme.

Son système peut se résumer en ces trois propositions : 1. Il n'y a qu'une seule substance. 2. Cette substance a deux attributs : la pensée et l'étendue. 3. Cette substance, qui est Dieu, est infinie. — Mais on le voit, la substance infinie ne se distingue plus que modalement de *la nature* ; aussi l'appelle-t-il « *nature naturante* », et ses modifications « *nature naturée* », et ainsi Spinoza donne prise au matérialisme et à l'athéisme. Ajoutons que le système engendre logiquement le fatalisme ; puisque tout ce qui arrive dans le monde est soumis à une nécessité absolue, et que les modifications de l'essence infinie se produisent nécessairement ¹.

99. III. Panthéisme absolu idéal. — Le panthéisme *absolu idéal*, qui « met le comble aux rêveries philosophiques », florissait autrefois et encore aujourd'hui chez les Indiens (d'après Lenormant). Dans les livres appelés Védas, on enseigne que Brahma seul existe ; le reste n'est que pure illusion ; Brahma est éternel, pur, illimité, et comme indéfini.

Chez les Grecs, quelques membres de l'école Eléate, surtout Xénophane et Parménide, professent les mêmes idées : l'Être existe, car nous en avons le concept ; et, comme toute création ou production nouvelle répugne essentiellement, l'Être existe de toute éternité, tout le reste n'est constitué que par des phénomènes sans réalité ; l'Être même

1. Tenneman, *Manuel de l'hist. de la phil.*, t. II, p. 405.

ne diffère pas de l'idée qui le représente : *le sujet pensant et l'objet pensé sont identiques*.

Les néo-platoniciens, dont le système a été appelé *mysticisme philosophique*, à cause de l'union secrète et mystique, qui, d'après eux, existe entre Dieu et l'âme, enseignent les trois propositions suivantes :

1^o Rien n'existe en dehors des idées ; de plus, toutes les idées se résolvent dans l'idée d'être en général, comme dans une *unité absolue*.

2^o De l'unité absolue, découle l'*intelligence suprême* ; de laquelle découle à son tour l'*âme universelle*, avec tout l'univers, qui n'est pas réel, mais seulement apparent.

3^o Cette évolution (*προσόδος*, procession) n'étant pas un progrès, mais une déchéance de l'être, toutes les choses, après un certain temps, doivent se résorber dans l'unité et la perfection primitive, par l'exlase (*ἐκστασις*) et par une absorption mystique (*ἔνωσις*) ¹.

100. Panthéisme transcendantal allemand ². — De nos jours, Kant, sans doute malgré lui a ouvert toute grande la porte au panthéisme ; ce philosophe, en effet, mit en doute *la réalité objective* des notions de la raison pure : puis, voulant échapper au scepticisme, il prouva l'existence de Dieu par la notion de *devoir*, que nous fournit la raison pratique. Mais ses disciples rejetèrent l'argument tiré de la raison pratique ; et sous prétexte d'éviter eux aussi l'abîme du scepticisme, ils enseignèrent ouvertement que le sujet pensant et l'objet pensé sont *une seule et même chose* : de là le monisme.

Parmi les disciples de Kant, trois méritent une mention spéciale :

A. — Fichte dit que l'*objet pensé* n'est pas distinct du *sujet* qu'il appelle le *moi pensant* ; aussi, en dehors du moi, rien n'existe ; tout le reste, qu'il soit matériel ou spirituel, Dieu, le monde, l'âme, ne sont que des modifications, des formes, des déterminations, des « *extériorisations* » de ce sujet. — Le *moi*, tout d'abord, par sa pensée, se pose et se produit lui-même, en énonçant ce jugement : *Je suis moi*. — Mais dans son évolution, le *moi* est comme arrêté par un obstacle, et se limite en énonçant ce nouveau jugement : *le moi n'est pas le non-moi*. — Enfin, le *moi* reconnaît bientôt qu'il s'identifie avec le *non-moi*. Le *non moi* n'est sans doute qu'une partie encore inconsciente, du sujet pensant. L'évolution du *moi* a donc trois phases : la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*.

Ce système a bien mérité d'être appelé un idéalisme *subjectif*, ou *égoïsme transcendantal*.

B. — Schelling, à son tour, identifie le sujet et l'objet, non pas dans le *Moi*, mais dans l'*Identité absolue* elle-même : « L'absolu, dit-il, n'est

¹ Vacherot, *Métaph. et science*, t. III, p. 459 ; Janet et Scaillies, *Hist. de la philos.*, p. 817 ; Gonzalès, *Hist. de la phil.*, I, p. 498. — ² Gonzalès, *ouvr. cité*, t. IV, p. 5 et suiv.

ni infini, ni fini, ni être, ni connaître, ni sujet, ni objet : c'est ce en quoi se confondent et disparaissent toute opposition, toute diversité, toute séparation, comme celle de sujet, d'objet, de savoir et d'être, d'esprit et de nature, d'idéal et de réel ; c'est donc indivisiblement l'être et le savoir absolus, ou l'essence collective de tous. C'est l'absolue *identité* de l'idéal et du réel ; l'absolue indifférence du différent, de l'unité et de la pluralité ; c'est l'*un* qui est en même temps tout ¹. » En vertu de son activité, cet être absolu se manifeste en sortant de lui-même, comme par une « chute », et produit deux ordres : l'un réel (le monde) et l'autre idéal (la pensée).

On a justement appelé ce panthéisme *objectivisme idéal*, système de l'*identité* absolue, ou encore *naturalisme* transcendantal.

C. — Hegel, par une autre voie, arrive au même abîme. D'après lui, le sujet et l'objet ne s'identifient point dans une réalité psychologique, dans le *moi*, comme le voulait Fichte ; ni dans une réalité ontologique, dans l'*absolu*, comme le voulait Schelling, mais dans un être purement possible, dans l'*idée logique*. On peut réduire à quatre principes tout ce qu'a écrit ce philosophe sur le *Dieu-Idee*.

Premier principe : L'ordre logique et l'ordre ontologique sont identiques, en d'autres termes l'ordre de la connaissance des choses est le même que celui de leur production. D'où il suit que l'idée logique d'être est à la fois le premier principe de la nature et de la connaissance. Bien plus, la logique et la nature s'identifient : « Tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est aussi rationnel ². »

Second principe : L'idée logique n'est ni finie ni infinie, ni singulière ni universelle. Bien plus, cette idée n'est pas plus l'être que le néant ; en elle tout s'identifie : le vrai et le faux, le bien et le mal, l'être et le non-être. Aussi l'appelle-t-on « l'être-néant ».

Troisième principe : « L'Être néant » est aussi « le devenir absolu » ; « il est le perpétuel devenir » ; « Dieu est en train de se faire », tel est le plus haut point de l'Hégélianisme.

Quatrième principe : Grâce à son progrès et à son activité, le devenir se détermine, en sortant de lui-même, et par sa manifestation, il constitue l'univers qui comprend trois ordres : l'ordre *logique*, l'ordre *naturel* et l'ordre *intellectuel* ³.

101. IV. Panthéisme des progressistes français. — Le panthéisme hégélien fut répandu en France par divers philosophes, parmi lesquels on doit citer Renan, Taine, Vacherot, et des disciples de Saint-Simon et Fourier. Ces philosophes, interprétant très largement les dogmes allemands, dont l'obscurité ne pouvait satisfaire des esprits français, prennent le milieu entre Hegel et Spinoza. — Avec Hegel, en effet, ils disent que Dieu est « la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la

1. *Archiv. philosoph.* — 2. Tenneman, *ouvr. cité*, p. 348. — 3. Tenneman, p. 347.

forme sous laquelle nous concevons l'idéal¹ ». D'autre part, avec Spinoza, ils appellent Dieu « la totale existence ». « L'infini, dit Vacherot, est réel, il est vivant dans l'Univers, dans le monde de la nature et de l'esprit². » — Et Renan : « Dieu est immanent non seulement dans l'ensemble de l'univers, mais dans chacun des êtres qui le composent. Seulement, il ne se connaît pas également dans tous... Voilà la thèse fondamentale de notre théologie ! »

Ils ne veulent toutefois être comptés ni parmi les panthéistes, ni parmi les athées. — Ils ne sont pas athées, disent-ils, car le monde est la réalité de Dieu ; — ni panthéistes, car Dieu est l'idée du monde, et par conséquent n'est pas identique avec lui. D'après eux, « Dieu n'existe pas, mais il devient, il se fait. Dieu sera peut-être un jour. C'est le Dieu-progrès. »

ARTICLE II.

Réfutation du panthéisme.

102. Comment réfuter le panthéisme ? — Bien que le panthéisme soit implicitement contredit par tout ce que nous avons établi jusqu'ici, nous ne croyons pas inutile de réfuter explicitement cette déplorable erreur.

THÈSE

*Le panthéisme en général, tant absolu que mitigé,
est faux et dangereux.*

Preuve. — On peut le prouver de quatre manières : — directement par la conscience et la raison, — indirectement par ses conséquences déplorables, — par la critique des systèmes, — et la solution des difficultés.

I. Le panthéisme est contredit par la conscience et la raison³.

A. — La conscience individuelle, aussi bien que la conscience de tous les hommes, contredit l'unité panthéistique de la substance. — a) Qui donc, s'il est sain d'esprit, se croirait Dieu, être nécessaire, éternel, indépendant, immuable et souverainement parfait ? Est-ce qu'au contraire, nous ne nous sentons pas soumis à bien des maux et à la souffrance ? Bien loin d'être indépendants, nous ne sommes maîtres ni de notre vie, ni de notre mort. — b) Qui donc ne sent que sa personne est *distincte* des choses de la nature et des autres hommes ? Pour croire le contraire, il faudrait rejeter trop

1. Renan, *Revue des Deux-Mondes*, *Liberté de penser*. — 2. Vacherot a mitigé son opinion dans son dernier ouvrage, *Le nouveau spiritualisme*. — D'Hulst, *Mélanges phil.*, p. 423. — E. Blanc. *Un spiritualisme sans Dieu*. — 3. Farges, *ouvr. cité*, 420-424.

ouvertement le témoignage de sa conscience, et la clarté de l'évidence :

« Suis-je moins intimement, moins nécessairement, moins évidemment convaincu, que moi et un autre homme, ou si vous voulez qu'une roche et mon âme ne sont pas la même substance, que je suis convaincu que trois et quatre ne font pas le même nombre ? »

B. — Le panthéisme contredit la raison en ruinant *les principes* fondamentaux, non seulement de la philosophie, mais de toutes les sciences, et surtout les principes de causalité et de contradiction. — Le principe de *causalité* veut, en effet, que rien ne se cause lui-même, ni qu'il n'y ait d'effet plus grand que la cause. Or, si Dieu et le monde sont identiques, Dieu en créant et en évoluant, se cause lui-même, et il se rend lui-même plus grand, par l'addition d'une nouvelle perfection : « Dieu est en train de se faire. » — C'est encore ruiner le principe de causalité que de dire qu'une puissance logique, l'idée, et la plus pauvre de toutes, comme l'idée d'être en général, est cause de la nature, en sorte que le parfait sort de l'imparfait, le déterminé de l'indéterminé, l'acte de la puissance, le plus du moins.

Mais le panthéisme va jusqu'à ruiner le principe de *contradiction* ; car si Dieu et le monde sont substantiellement une seule et même chose, le contingent et le nécessaire, le fini et l'infini, le parfait et l'imparfait, le bien et le mal, le relatif et l'absolu, le *moi* et le *non-moi*, l'esprit et la matière se trouvent identifiés.

103. II. Conséquences désastreuses du Panthéisme. —

On peut s'en convaincre en se plaçant au point de vue de *Dieu* ou de *l'homme*.

A. — Le Panthéisme altère la *nature de Dieu*, et favorise ainsi l'*athéisme*. Les panthéistes, en effet, identifient Dieu avec l'univers, ou bien, comme les Allemands, en font « la catégorie de l'idéal ». Dans le premier cas, ils doivent logiquement nier l'infinité, l'immutabilité, la simplicité et l'unité, qui sont les attributs essentiels de Dieu, puisqu'ils trouvent dans le monde, le mouvement, la composition, l'imperfection et la multiplicité. Dans le second cas, Dieu est idéal, et n'existe

pas en dehors de notre esprit. — Aussi le panthéisme est-il une négation au moins indirecte de Dieu : « c'est l'athéisme plus un mensonge ¹ ». Si on admet le Panthéisme, la vraie religion doit disparaître ; ou bien c'est l'idolâtrie et le fétichisme qui restent seuls logiques, si Dieu doit s'absorber dans le Monde ; ou bien c'est le mysticisme et le spiritisme qui sont seuls raisonnables, si le monde doit s'absorber en Dieu.

B. — Il pervertit la *nature de l'homme*, et ruine par là même la *morale*. S'il n'y a qu'une seule substance ou principe d'opération, celle de Dieu, l'activité humaine disparaît ; et avec elle la liberté qui est le mode de cette activité ; et partant toute personnalité humaine s'évanouit. On ne peut plus expliquer les notions de *liberté*, de droit et de devoir, de vice et de vertu, de juste et d'injuste, d'imputabilité, de récompense et de châtiment : les principes de la morale sont ruinés, et comme l'avoue lui-même Vacherot : « C'est tout diviniser, le mal comme le bien, et tout absoudre. »

Les panthéistes ne reculent pas devant ces conséquences : « Tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, dit Spinoza, il le fait à bon droit, puisqu'il ne peut agir autrement... Donc, quiconque est sensé vivre sous le seul empire de sa nature, a droit absolu de convoiter tout ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine raison ou par la violence de ses passions : il a le droit de se l'approprier de toute manière, par force ou par ruse ; par conséquent, de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de satisfaire ses désirs ². »

Et le panthéisme ne conduit pas seulement *théoriquement*, mais aussi *pratiquement* à ces funestes conséquences. Il suffit de rappeler les exemples de Saint-Simon, Fourier et Leroux en France, de Guillaume Marr en Suisse ³, de Ferrari et Franchi en Italie, qui déduisirent hardiment le *socialisme* du panthéisme.

104. III. Critique particulière des systèmes panthéistes.

Après cette critique générale du Panthéisme, il nous sera facile de démontrer que les systèmes particuliers sont des hypothèses purement gratuites, bâties en l'air par une *méthode toute a priori*. Or ce qui est affirmé gratuitement, on peut le nier gratuitement.

A. — D'après l'*Emanalisme*, le monde doit son origine soit à une *division* de la substance divine, soit à une *série* de pro-

1. Graty, *Connaissance de Dieu*. — 2. Spinoza, *Traité théologico-politique*. — 3. Naville, *Le Père céleste*, p. 121.

cessions, soit à une chute ou *un saut* de l'Absolu hors de lui-même. Or ces trois hypothèses sont inadmissibles.

La première hypothèse est celle des plus anciens Emanatistes, qui voulaient que le monde soit sorti de Dieu, comme la toile de l'araignée sort de ses entrailles, le ruisseau de sa source, la lumière du soleil. — Mais comment la substance divine peut-elle être ainsi divisée ? Et pourquoi les parties séparées ne sont-elles plus nécessaires, ou comment sont-elles à la fois nécessaires et contingentes ?

La seconde est celle des Gnostiques et des Néoplatoniciens, qui placent entre Dieu et le monde, entre l'infini et le fini, des démiurges, au nombre de trois d'après les uns, de trente d'après les autres, de trois cent soixante-cinq d'après quelques autres (Plérôme des Eons). — Mais à quoi bon tant d'intermédiaires ? L'abîme entre les deux termes qu'ils voudraient identifier, n'en reste pas moins infini.

La troisième hypothèse, enfin, a été proposée par Fichte et Schelling, d'après lesquels *le moi* ou *l'absolu* s'extériorisent par une chute ou un saut hors d'eux-mêmes. — P. Janet leur a fort bien répondu : « Comment comprendre que Dieu se révolte ainsi contre lui-même, et qu'une partie de son être aspire à vivre d'une vie indépendante, et à jouer un faux absolu, au lieu de rester unie au véritable, dont elle est partie essentielle ! Et en quoi ces rêveries sont-elles plus claires que le dogme de la création ¹ ? »

B. — Dans le *panthéisme réaliste*, ou bien avec les Stoïciens, on considère le monde comme un grand animal dont Dieu serait l'âme ; ou bien avec Spinoza, Dieu et le monde seraient une substance unique, douée de deux attributs. Or la première hypothèse est non seulement gratuite, mais encore elle affirme sans preuves ou que Dieu peut dépendre d'un monde contingent, ou que le monde est nécessaire et infini. — La seconde part d'une notion arbitraire de la substance : Spinoza définit, en effet, la substance ce qui est par soi (*a se*) : mais, outre que cette définition est une pétition de principe (Ontol., n. 100), il est assez évident que la notion d'aséité est complètement différente de la notion de substantialité. Par exemple, le fils.

¹. *Hist. de la phil.*, p. 875.

quoiqu'il soit une substance, n'est pas par lui-même (*a se*), il est par son père (*ab alio*).

C. — Que dire des partisans du *panthéisme idéaliste*? — Fichte pose, *a priori* et sans preuve, les principes suivants : « le *non-moi*, c'est-à-dire le monde n'existe pas ; — on ne peut rien connaître, qui ne soit identique avec le sujet connaissant ; — le *moi* se crée lui-même ; il crée le *non-moi* ; — il a conscience d'être à la fois fini et infini ».

Schelling, de son côté, affirme gratuitement que « l'absolu seul existe, — qu'il n'est ni fini, ni infini, — que chacun par sa conscience propre, connaît l'existence de cet absolu ».

Hégel, enfin, suppose, toujours sans preuves, que « l'ordre logique est le même que l'ordre ontologique », ou encore que « l'ordre de la connaissance, est le même que celui de la production des choses ». D'où il conclut à tort que « l'idée abstraite d'être est la cause première ou le *Dieu-idée* ». — Dieu étant pour Hégel une pure abstraction, l'idée d'être en général, une pure possibilité, presque un pur néant d'existence, ne peut être la cause de toutes les réalités.

D. — Enfin *Vacherot* et *Renan* ne parlent pas moins *a priori*. Ce dernier affirme gratuitement que Dieu est et se connaît en toutes choses ; mais il se moque trop audacieusement, lorsqu'il affirme que l'homme a conscience de sa divinité. C'est aussi gratuitement que *Vacherot* dit, après *Taine*, que Dieu est l'idée créatrice, « l'*axiome éternel*, dont les ondulations infinies produisent toutes choses » ; tout cela, c'est se payer de mots ¹ (n. 55).

105. IV. Difficulté relative à la coexistence du fini et de l'infini. — A la suite de *Parménide*, les panthéistes font le raisonnement suivant : rien ne vient de rien ; tout ce qui existe est donc une évolution ou une émanation de Dieu.

Rép. — Nous avons déjà résolu cette objection, de la manière suivante : *Nous dist. l'ant.* : du néant, comme cause matérielle, rien ne se fait, *nous l'acc.* : du néant, c'est-à-dire sans aucune matière préalable, *nous dist.* : rien ne se fait, si la cause efficiente est *finie*, *nous l'acc.* ; si la cause efficiente est *infinie*, *nous le nions* (Cosmol., n. 23).

Inst. I. — L'Être infini est tout, ou il n'est rien : Dieu comprend donc tout être, ou il n'existe pas.

1. Farges, *L'Idée de Dieu*, p. 434.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : L'Être infini est tout, en ce sens qu'il a en lui la *plénitude* de toute perfection, *nous l'acc.* ; en ce sens qu'il a en lui la *totalité* des choses, *nous le nions.* — *Nous dist. le cons.* : Dieu comprend en lui éminemment et excellemment toutes choses, *nous l'acc.* ; formellement et numériquement, *nous le nions.* Dieu est donc infini, parce qu'il a en lui toutes les perfections, sans limites : mais cette infinité ne ressemble en rien à cette conception contradictoire et monstrueuse du panthéisme, qui ferait une seule substance composée du fini et de l'infini, de l'esprit et de la matière, du bien et du mal, de la vertu et du vice.

Inst. II. — L'infini ne peut être augmenté ; mais une substance infinie, si elle était distincte du fini, pourrait être augmentée par l'addition du fini ; il est donc nécessaire qu'il n'y ait en toutes choses qu'une seule et même substance. L'infini est moins que l'infini plus un.

Rép. — *Nous nions la min.* La substance infinie ne saurait être augmentée par l'addition de l'être fini, car Dieu, cause de toutes choses, a déjà en lui toutes les perfections communiquées aux créatures. En sorte qu'après la création, il y a *un plus grand nombre d'êtres*, il n'y a pas *plus d'être*, ni *de perfection*.

Inst. III. — La substance infinie, immense, immuable, ne peut admettre la coexistence des autres êtres. Donc la difficulté subsiste.

Rép. — L'existence simultanée de l'Être infini et de l'être fini, ne peut être parfaitement expliquée, *passé* ; elle est contradictoire, *nous le nions.* Notre thèse n'est donc en rien ébranlée. Il est évident, en effet, que tout panthéisme, quel qu'il soit, est contraire à la raison ; or d'après un axiome admis partout, on ne doit pas nier ce qui est clair, à cause de ce qui est obscur, ni rejeter ce qui est obscur pour accepter l'absurde. — Nous avons dit : *passé*, car il est facile de concevoir que l'être participé ne peut rien ajouter à l'être premier et infini dont il participe, puisqu'ils ne font pas partie d'un même genre, et qu'on ne peut additionner ou soustraire que des êtres de même genre : rien ne s'oppose donc à la coexistence du fini et de l'infini ¹. Ainsi, par exemple, la science que les élèves reçoivent du maître, n'augmente ni ne diminue en rien la science de celui-ci.

CHAPITRE SECOND

RAPPORTS DE CAUSALITÉ.

Dieu, étant la cause première, doit donner et conserver aux créatures leur existence ; d'où *la Création et la Conservation* ;

1. A. de Margerie, p. 309.

il doit aussi être cause de leurs opérations et les diriger à leur fin : d'où *le Concours et la Providence*. Nous consacrerons les quatre derniers articles à ces quatre sujets.

ARTICLE 1.

La Création.

106. — Point de vue multiple de la question. — Dieu est Créateur du monde, à trois points de vue : comme cause *efficiente*, comme cause *exemplaire* et comme cause *finale*.

1^o Dieu est la *cause efficiente* de toutes choses. D'où l'on déduit : — *a*) l'unité d'origine de tout l'univers ; — *b*) la toute-puissance manifeste du créateur ; — *c*) l'absolu dépendance de la créature.

2^o Dieu est la *cause exemplaire* de toutes choses. D'où l'on infère : — *a*) l'admirable unité du plan de la création ; — *b*) la preuve évidente de la sagesse du divin architecte ; — *c*) et la possibilité pour l'esprit humain de s'élever à la connaissance de Dieu, par la contemplation des merveilles de cette sagesse.

3^o Dieu est aussi la *cause finale* de toutes choses. D'où l'on doit conclure ; — *a*) à l'admirable unité de fin pour tous les êtres ; — *b*) à la bonté manifeste de Dieu qui dirige vers elle tous les êtres pour se communiquer à tous ; — *c*) enfin au précepte d'aimer un Dieu si bon, et d'aimer toutes choses pour lui.

Nous trouvons donc dans la création une triple *causalité* (efficiente, exemplaire et finale) ; et pour cette raison, nous y découvrons — une triple *unité* (d'origine, d'exécution et de fin) ; — une triple *manifestation* (de puissance, de sagesse et de bonté divines) ; — enfin une triple *conséquence* morale (la créature doit être soumise au créateur, elle doit le connaître, elle doit l'aimer).

§ I. — *La Cause Efficiente de la création.*

107. Comment Dieu est la cause efficiente de toutes choses ¹. — A. — Nous avons déjà démontré en Cosmologie (n. 19-22), que le monde a dû être créé. Cette thèse se trouve maintenant confirmée et mise en lumière par tout ce que nous venons d'établir en Théodicée sur la nature de Dieu.

Preuve. — En effet, si le monde n'avait pas été tiré du

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 448 et suiv. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 45, a. 2.

néant, il serait ou *incrée* ou *émané* de la substance divine. Or ces deux hypothèses sont fausses.

La première est fausse, car si la matière était *incrée*, Dieu ne serait indépendant, ni dans son essence, ni dans son opération : — *a*) il serait limité dans son *essence* par ce deuxième être nécessaire et indépendant ; — *b*) il serait aussi limité dans son *opération*, puisqu'il dépendrait de la quantité et de la qualité de la matière, comme un vulgaire artisan, et le dualisme triompherait (n. 63).

La deuxième n'est pas moins fausse, car si le monde était une émanation ou une évolution de la substance divine, l'être divin ne serait ni simple, ni nécessaire, ni immuable, et le panthéisme aurait gain de cause (n. 96, 102).

B. — Deux conclusions découlent de ce qui précède : 1^o L'action créatrice, considérée en Dieu, quoiqu'elle soit en relation avec la créature, est immuable et éternelle, car, comme tout acte divin, elle fait partie de l'essence divine. En Dieu, en effet, la relation avec la créature n'est pas réelle, mais purement logique ¹. La création ne suppose donc ni une nouvelle entité, ni un changement du côté de Dieu, mais seulement du côté de la créature qui reçoit de Dieu toute son existence, et a par là même une relation réelle avec lui.

2^o C'est pourquoi, Dieu n'est ni plus riche, ni plus heureux, après la création ; il n'a, en effet, ni plus d'être, ni plus de vérité, ni plus de bonté, quoiqu'il y ait un plus grand nombre d'êtres vrais et bons. Sans doute après la création ces êtres sont réellement distincts de Dieu ; mais leurs perfections sont déjà en Dieu éminemment et absolument, en sorte que leur addition ne saurait augmenter la perfection divine.

108. Si Dieu seul peut créer. — Les scolastiques sont à peu près unanimes à soutenir que la création suppose une puissance infinie ; et que par conséquent cette puissance ne peut être communiquée à une créature.

Voici leur *argument* : Une puissance infinie ne peut être communiquée ; or la puissance créatrice est infinie ; donc elle ne peut être communiquée.

Preuve de la *mineure* : Pour vaincre une difficulté infinie, il faut une puissance infinie : car il doit y avoir proportion entre la cause agissante et la difficulté à surmonter. Or la création présente une difficulté infinie. Il faut donc, pour la vaincre, une force infinie.

¹. *Sum. Theol.*, p. I, q. 45, a. 3, ad 4.

Preuve de la 2^e mineure : Une distance infinie entre deux termes, engendre une difficulté infinie ; mais entre l'existence reçue par création, et le néant qui précède la création, il y a une distance infinie ; la création présente donc une difficulté infinie à surmonter.

S. Thomas apporte encore d'autres arguments, qui n'ont pas eu le don de plaire à Scot. Voici le principal : C'est à la cause première de produire l'effet le plus universel et le plus noble de tous ; or la création est l'effet le plus universel et le plus noble ; le plus universel, car elle n'est pas restreinte à telle existence particulière, mais elle s'étend à l'existence de tous les êtres ; le plus noble aussi, car c'est la production de l'être subsistant en soi, et non dans un autre. Le pouvoir créateur appartient donc à Dieu seul.

109. Si Dieu a créé librement. — Presque tous les rationalistes qui conservent le mot de création, veulent qu'elle ait été nécessaire. Par exemple, Saisset et Cousin : « Dieu, s'il est une cause, peut créer, et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer ¹. » On peut même compter parmi eux Leibnitz, lequel, entraîné par son principe de raison suffisante, tomba malgré lui dans cette erreur ; et récemment, Vacherot qui ne sut pas distinguer la création de la vie de Dieu ².

THÈSE

Il n'y a en Dieu aucune nécessité de créer ³.

Preuve. — S'il y avait pour Dieu quelque nécessité de créer, cette nécessité viendrait soit du monde, soit de Dieu : or on ne peut dire ni l'un ni l'autre.

Elle ne vient pas du monde, car le monde est contingent et fini ; il aurait donc pu ne pas exister, et partant sa création n'a pas été nécessaire. — Elle ne vient pas de Dieu, car s'il s'aime lui-même d'un amour nécessaire, il aime librement tout le reste, dont il n'a nul besoin pour être heureux.

S. Thomas développe ainsi cet argument : « La cause extrinsèque (de la création) est ou efficiente, ou finale. Or Dieu, dans la production du monde, n'agit point par une nécessité quelconque, car l'action du premier agent est première aussi et indépendante. Pour la même raison, la fin de la volonté divine ne dépend point des créatures : l'existence des créatures n'est donc point absolument nécessaire ⁴. »

Du reste tous les catholiques, pour demeurer d'accord avec

1. *Introduct. à l'hist. de la philosophie*, p. 144. — 2. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 335. — 3. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 467-471. — 4. *Contra Gentil.*, l. II, c. 30-32.

le dogme, « doivent confesser que Dieu a créé par sa volonté libre et indépendante de toute nécessité ».

Obj. : « Dieu étant une force créatrice absolue, qui ne peut pas ne point passer en acte, il suit non que la création est possible, mais qu'elle est nécessaire » (Cousin).

Rép. : De toute éternité, Dieu est une puissance complètement en acte, soit en acte libre, soit en acte nécessaire, *nous l'acc.* ; il a besoin de passer de la puissance à l'acte, *nous le nions*. La création libre n'ajoute donc rien à l'Être divin, car en lui la création s'identifie avec l'essence, en tant qu'agissant librement (n. 54, 88).

§ II. — La Cause Exemplaire de la création.

110. Comment Dieu est la cause exemplaire de toutes choses.

THÈSE

Dieu a tout créé à l'image de ses idées exemplaires ; aussi a-t-il laissé sa trace ou son image en toutes choses.

Le 1^{er} point est évident. — Un architecte ne travaille que suivant un plan qu'il contemple soit en dehors de lui-même, soit dans son propre esprit ; et puisqu'avant la création, il n'y avait que Dieu, il faut bien dire que tout a été fait suivant les idées ou formes exemplaires contenues dans l'intelligence divine.

Le 2^e point est aussi certain ; car tout effet porte la trace ou l'image du plan d'après lequel il a été fait ; et, puisque tout a été fait sur le modèle des idées divines, il faut que l'on trouve dans les choses créées la trace ou l'image de Dieu.

Nous avons dit : *la trace ou l'image* ; ou découvre, en effet, la trace de Dieu dans les choses physiques, et son image dans l'âme humaine, suivant que l'effet manifeste seulement la causalité de la divinité, ou qu'il reproduit en outre quelque chose de sa forme essentielle ¹.

111. Le prototype divin ². — Le prototype divin est l'essence divine elle-même, considérée comme exemplaire et modèle de tous les êtres créés qui peuvent imiter cette essence et la manifester à l'esprit humain. Dieu lui-même est la *forme*

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 45, a. 7. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 14, a. 6 ; — q. 15, a. 1, 2, 3 ; — q. 16, a. 6 ; — q. 34, a. 3 ; — q. 44, a. 3, 4 ; — q. 47, a. 1, 3, ad 4um ; — q. 93, a. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. — Liberatore, *Théorie de la conn. intell.* t. VIII et *Le comp. humain*, p. 507.

la plus parfaite, et le *prototype* de toutes les autres formes possibles. Au-dessous de Dieu, il y a les anges que nous appelons *formes séparées*, parce qu'elles n'informent aucun corps ; au-dessous des anges, se trouvent les *âmes humaines*, qui sont nées pour informer un corps, mais peuvent encore après la séparation exister et vivre ; au-dessous des âmes humaines, viennent d'abord les *âmes des bêtes*, puis les *formes des végétaux*, et plus bas enfin, les *formes des minéraux*, qui toutes ne peuvent exister sans matière.

C'est ainsi que, dans chaque individu et dans l'ensemble de la création, se trouve partout quelque représentation de l'être parfait. Sans doute, nulle créature ne représente le divin prototype, ni complètement, ni parfaitement, puisqu'il a seul une perfection infinie. Toutefois, de même que l'ensemble ou les parties d'un monument peuvent être plus ou moins bien représentés dans les tableaux les plus divers, de même dans une si admirable variété de créatures, on retrouve à divers degrés les représentations partielles les plus diverses de la perfection infinie.

§ III. — *La Cause Finale de la création.*

112. Comment Dieu est la cause finale de toutes choses.

THÈSE

Tous les êtres ont pour fin suprême la gloire de Dieu.

Preuve. — La gloire de Dieu consiste en ce que ses divines perfections soient connues et louées par les créatures. Or, en créant, Dieu n'a pu se proposer d'autre fin. On le prouve :

1° *A priori.* — Dieu étant souverainement intelligent a dû, en créant, se proposer une fin, sinon il aurait agi sans intelligence. D'autre part étant infini il n'a pu être mû par des motifs finis et étrangers à lui-même. C'est donc lui-même et sa propre gloire qui a dû être sa fin déterminante.

2° *A posteriori.* — a) Nous constatons dans tout l'univers que les créatures inférieures sont faites pour les supérieures. le minéral pour le végétal, le végétal pour l'animal, l'animal sans raison pour l'homme. Donc toutes les créatures sont faites pour le créateur. — b) Cela est surtout vrai pour l'homme, car étant le seul capable de rendre gloire à Dieu par la con-

naissance et la louange, il peut seul atteindre directement cette fin, tandis que le reste de l'univers ne peut glorifier Dieu qu'indirectement et par son ministère. Tel est l'ordre hiérarchique si admirable établi dans la création.

113. La création est une œuvre de souveraine Bonté.

Preuve. — Dans ses œuvres extérieures, Dieu agit ou par nécessité, ou par intérêt personnel, ou par pure bonté. Mais les deux premières hypothèses sont à rejeter :

1^o La *première*, car Dieu a créé librement (n. 109).

2^o La *seconde*, car seuls les êtres imparfaits cherchent à gagner quelque chose en agissant, tandis que l'être infiniment parfait n'a besoin de rien, et ne peut même rien acquérir. Comme le dit fort bien S. Thomas : « il ne convient pas au premier agent, qui est acte pur, de chercher à acquérir quelque chose : il ne poursuit qu'un but, qui est de communiquer ses biens, car la bonté est essentiellement communicative ¹. » C'est donc par pure bonté qu'il a créé.

Obj. — La fin de la création est la gloire de Dieu (n. 112). Donc Dieu a agi par intérêt et non par bonté.

Rép. — *Je nie la concl.* — a) Dieu veut sa propre gloire, parce que tel est l'ordre essentiel des choses, et non par intérêt, car il n'a besoin de rien, et cette gloire ne l'agrandit pas ; — b) Dieu trouve sa gloire à faire du bien, et la créature doit trouver sa béatitude à le glorifier, en sorte que la gloire de Dieu et le bien de la créature, les intérêts de l'homme et les intérêts de Dieu s'identifient dans une admirable synthèse ².

ARTICLE II.

La Conservation ³.

114 La conservation ; sa nature. — A. — Après la création, vient tout naturellement la conservation que l'on définit : *Un acte de la puissance divine, par lequel les choses créées continuent d'être.* Elle se distingue de la création, en ce que par la création, les choses commencent à être.

On a expliqué la conservation de deux manières : l'une *positive* et directe, suppose que les choses persistent dans l'existence par une certaine volonté permanente de Dieu ;

1. Sum. Theol., p. I, q. 44, a. 4 ; — q. 20, a. 2. — Gay, *De la vie et des vertus chrét.*, I. — 2. Farges, *La liberté et le devoir*, p. 238 et suiv. ; *l'Idée de Dieu*, p. 546-552. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 486-489.

l'autre, au contraire, *négative* et indirecte, suppose que les choses persistent d'elles-mêmes dans l'existence, pourvu que Dieu ne les détruise pas.

B. — La conservation positive est donc « une création continuée ». Non en ce sens que la conservation ajoute un nouvel acte à la création, car c'est la même action que l'on appelle création, en tant qu'elle donne la première existence, et conservation en tant qu'elle donne les existences successives à cette première. Mais, c'est par une action positive que la créature reçoit l'existence au second, au troisième moment..., aussi bien qu'au premier.

Il ne faudrait cependant pas interpréter cette formule en ce sens qu'à chaque instant, la créature passe de l'être au néant, pour repasser du néant à l'être : ce que nous attribuent bien à tort Bayle et quelques contemporains ¹. De même que l'air est éclairé tant que persiste le rayon de lumière, sans qu'il doive pour cela redevenir obscur à chaque instant, de même la créature, tant que persiste la volonté divine, conserve l'existence.

115. Si la créature a besoin d'une conservation positive ?

THÈSE

Toutes les créatures, pour persévérer dans l'existence, ont besoin d'une conservation directe et positive.

Preuve. — L'acte par lequel Dieu a tiré toutes choses du néant, persévère après la création, ou ne persévère pas. — *S'il persévère*, Dieu conserve directement le monde : en sorte que la conservation n'exige pas une puissance moindre que la création. — *S'il ne persévère pas*, les créatures doivent forcément rentrer dans le néant. Contingentes et finies, les créatures ne sont, en effet, par elles-mêmes, que de pures possibilités, qui ne peuvent exister toutes seules, mais soutenues par la cause première ; et, lorsque celle-ci ne les soutient plus, son effet disparaît avec elle.

Ainsi donc, si Dieu ne conserve pas positivement ses créatures, il les détruit par là même indirectement.

On dira : La créature, semblable à une œuvre d'art, est indifférente à l'existence et à la non-existence : donc, de même que si elle n'existe

1. *Bertrand, Critique des preuves de l'exist. de Dieu*, II, p. 239.

pas, elle ne passera pas d'elle-même à l'existence, de même aussi, une fois qu'elle existe, elle ne s'anéantira pas d'elle-même.

Rép. — Nous rejetons la comparaison et la conséquence qu'on en tire. Si au premier moment de son existence la créature a besoin de Dieu, ce besoin n'est pas moindre au second et au troisième moment. Il n'y a, en effet, entre le premier moment d'existence A, et le second B, aucune relation de causalité, mais de pure succession ; sans cela la créature persévérerait pour l'éternité. — La comparaison que l'on pourrait emprunter aux œuvres de l'homme n'est pas plus concluante : ces œuvres persèverent sans l'homme dans l'existence, parce que l'artiste ne produit pas des substances, mais des formes accidentelles, qui continuent à être soutenues par la substance.

ARTICLE III.

Le Concours divin ¹.

116. Le concours divin ; sa notion ; ses espèces. —

A. — Les thomistes définissent le concours divin : *un acte de la puissance divine, par lequel Dieu intervient comme cause positive dans les actions naturelles des créatures.* — 1^o C'est un acte de la puissance divine, et par là même de l'intelligence et de la volonté, car, comme nous l'avons vu (n. 91), la puissance, l'intelligence et la volonté agissent de concert, dans les œuvres *ad extra* ; — 2^o Dieu intervient comme cause positive ; soit comme cause physique, d'après les uns ; soit au moins comme cause morale d'après les autres, comme nous l'expliquerons bientôt (n. 117) ; — 3^o il intervient *dans les actions des créatures* ; de là, une distinction entre le concours, la création et la conservation : par la création, les créatures reçoivent l'existence ; par la conservation, elles *persèverent* dans l'existence ; et par le concours, elles sont *aidées, soutenues* dans leurs opérations ; — 4^o il s'agit des actions *naturelles* des créatures ; car le concours qu'étudient les philosophes diffère essentiellement de la *grâce* par laquelle Dieu assiste les créatures dans leur vie *supernaturelle*.

L'absolue dépendance de la créature à l'égard de Dieu apparaît ainsi manifeste, puisque nous ne pouvons ni être, ni continuer d'être, ni agir sans une action spéciale de Dieu.

B. — On peut distinguer plusieurs espèces de concours :

1. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 489-499.

1^o *En soi*, le concours divin peut être *médiat* ou *immédiat* : le concours médiat est celui par lequel Dieu accorde aux créatures les forces naturelles qui leur permettront ensuite d'agir d'elles-mêmes ; le concours immédiat est celui par lequel Dieu agit avec la cause seconde, et concourt avec elle à produire le même effet.

2^o Relativement à celui qui opère, le concours divin peut être *antécédent* ou *simultané* : le concours antécédent, appelé aussi *prémotion physique*, précède la détermination de la cause seconde, et la pousse à agir ; le concours simultané est un secours, par lequel Dieu accompagne la créature en aidant son action, mais sans la prévenir.

3^o Au point de vue du *mode* d'influence, le concours divin peut être *physique* ou *moral* ; le concours physique est une action par laquelle Dieu, comme cause première, meut ou aide les forces physiques de la cause seconde ; le concours moral, au contraire, consisterait en ce que Dieu déterminerait la cause seconde à agir seulement par des attrait, des promesses ou des menaces.

4^o Au point de vue de son *efficacité*, le concours divin peut être *efficace intrinsèquement* ou *extrinsèquement* : il est efficace intrinsèquement, s'il obtient son effet indépendamment de toute détermination antérieure de la cause seconde ; si, au contraire, le concours divin n'obtient son effet que grâce à la détermination de la cause seconde, on l'appelle efficace extrinsèquement. Le premier est efficace par sa nature propre ; le second, au contraire, n'est efficace que grâce à la détermination des causes secondes.

5^o Enfin, relativement au *terme* qu'il vise, le concours divin est *spécial* ou *général* : il est spécial, si Dieu accorde un secours déterminé, pour telle ou telle action ; si au contraire ce secours est indéterminé, et par là même indifférent à tel ou tel effet, alors on appelle ce concours général.

117. Controverse des Thomistes et des Molinistes. —

A. — *Sens de la question.* 1. A part quelques philosophes anciens ou contemporains, presque tous reconnaissent la nécessité d'un concours *immédiat*. Et c'est avec raison, soit parce que la cause seconde ne peut passer toute seule, sans l'impulsion d'un moteur, de la puissance à l'acte, soit parce que,

d'elle-même, elle ne peut se donner une opération nouvelle, qui serait une nouvelle entité, et par là même une perfection qu'elle n'avait pas. Toutefois, ce concours immédiat de Dieu, n'exclut pas l'action de la volonté et de la nature : sinon l'action divine ne serait plus un simple concours, mais une cause totale : ce qui conduirait à l'occasionalisme et même au panthéisme. « Il faut donc entendre, dit S. Thomas, que Dieu agit dans les créatures, de telle façon qu'elles aient cependant leur propre opération ¹. »

2. C'est au sujet de la *nature* de ce concours, que les philosophes ne s'accordent plus du tout : les uns, à la suite des thomistes, soutiennent la prémotion physique ² ; les autres, à la suite de Molina, soutiennent le concours simultané ³. On peut ramener à ces deux systèmes toutes les opinions des philosophes et des théologiens. Mais la question est encore bien loin d'être jugée, et chacun peut à son gré soutenir l'une ou l'autre opinion.

B. — *Exposé des opinions.* — 1^o Voici d'abord l'opinion des *Molinistes* : comme nous l'avons vu, les Molinistes inventèrent la science moyenne pour sauvegarder la liberté humaine ; de même, pour concilier cette liberté avec le concours divin, ils enseignèrent que le secours, par lequel Dieu concourt à nos actions libres, est *simultané, moral, indéterminé*, et n'a qu'une efficacité *extrinsèque*, qui lui vient de la volonté libre. Leur comparaison favorite est celle de deux chevaux, qui simultanément avancent et traient ensemble un même char.

2^o Les *Thomistes* soutiennent une opinion contraire : De même que Dieu connaît *a priori* en lui-même, le passé, le présent et le futur, de même il détermine *a priori* dans ses décrets toutes les actions naturelles des créatures ; ainsi, d'après eux, le concours par lequel il influe sur nos actions nécessaires ou libres, est *immédiat, antécédent, physique, spécial, et par sa nature intrinsèquement efficace* : c'est la *prémotion physique*. Comme exemple de ce concours, on peut don-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 106, a. 5. — 2. Parmi les contemporains : P. Gayraud, *Thomisme et molinisme* ; *Providence et libre arbitre* ; *Réplique au P. de Régnon* ; *Revue thomiste*, P. Guillermin, etc. — 3. Parmi les contemporains : P. de Régnon, *Bannez et Molina* ; P. Baudier, *Revue des sciences eccl.*, 1887 ; Lescarteur, *S. Thomas et le Thomisme* ; S. Thomas et la *prédestination*, etc.

ner l'action du maître qui, de sa main, par une action antécédente, physique et efficace, dirige la main de l'élève, et, sans lui faire violence, lui fait écrire un mot déterminé.

118. La thèse et les arguments des Thomistes.

THÈSE

Les actions naturelles des créatures, qu'elles soient nécessaires ou libres, exigent la prémotion physique.

I. — Preuve *indirecte* : — le concours simultané ne paraît pas suffisant. Donc la prémotion physique est nécessaire.

1. Toute réalité (substantielle ou accidentelle) *procède* de Dieu, comme première cause ; or dans le système du concours simultané, il y aurait une réalité indépendante de Dieu, savoir la détermination de la cause seconde ; donc le concours simultané ne suffit pas.

2. Dieu a un *pouvoir* suprême sur toutes les réalités créées ; or dans l'hypothèse du concours simultané, les déterminations de la liberté humaine seraient indépendantes de ce souverain pouvoir ; ce concours ne suffit donc point.

3. Une influence morale, vague, indifférente et indéterminée *n'est pas un concours* proprement dit ; car un concours doit par nature concourir à des actes particuliers. Le Molinisme supprime donc en réalité le concours de Dieu, au lieu de nous l'expliquer.

4. Enfin l'efficacité du secours divin ne peut venir de la *prévision* de la détermination des causes secondes ; car, dans cette hypothèse, Dieu tiendrait sa science des créatures ; ce qui est contraire à la raison, comme nous l'avons dit ailleurs (n. 76). Le concours simultané ne suffit donc point.

II. — Preuve *directe* tirée : — A. — *De la dignité de la cause première*. La dignité de la cause première exige la prémotion physique, c'est-à-dire une prémotion immédiate, antécédente, physique, spéciale et efficace.

1^o *Immédiate* : toute réalité vient de Dieu comme cause principale. Or, comme l'observe le saint Docteur, « la puissance de la cause supérieure est plus immédiatement présente à l'effet, que la puissance de la cause inférieure. car la puissance inférieure ne se joint à l'effet que grâce à la puissance de la cause supérieure. Et ainsi il est évident que Dieu, qui

est la cause première de toutes choses, est par sa puissance le plus immédiatement présent à toutes choses ». Aussi l'effet tout entier est-il attribué en même temps à la cause première et à la cause seconde, mais à des points de vue différents.

2° *Antécédente* ; car toute cause, et à plus forte raison la cause première, est antérieure à son effet : « dès qu'on nomme la cause première, il faut la faire aller partout devant ¹ ».

3° *Physique* : rien ne peut, en effet, recevoir l'existence ; nul agent ne peut passer à l'acte, sans une assistance réelle et active du premier agent : or cette assistance s'appelle *prémotion physique*. « Ainsi donc, Dieu est la cause de l'action de toute créature, car il donne la puissance d'agir, il la conserve, il la pousse à l'action, et c'est par sa puissance que toute autre puissance agit. »

4° *Spéciale* : car l'intelligence de Dieu, jointe à sa volonté, est la cause de toutes choses ; mais Dieu produit toutes choses telles qu'il les connaît et les veut, c'est-à-dire spécialement et individuellement. L'assistance que Dieu prête à nos actes est donc spéciale et déterminée.

5° Enfin *intrinsèquement efficace* : car toute l'efficacité des causes secondes vient de Dieu, comme cause première : sinon il y aurait dans l'effet quelque chose de plus que dans la cause. Donc, étant donnée la *prémotion physique*, « il répugne que ce que Dieu veut ne se fasse pas, et de la façon qu'il le veut ».

Preuve tirée : B. — *De l'indétermination de la cause seconde*. — La potentialité de la volonté humaine nécessite un premier moteur. Il faut donc qu'il y ait *prémotion physique*.

Prouvons l'antécédent : — Tout ce qui est en puissance d'agir, ne peut de soi-même passer en acte. Or la volonté est en puissance, et doit passer à l'acte : il faut donc qu'elle y soit poussée par la cause première ; — elle passe de la puissance à l'acte physique : cette *prémotion* doit donc être elle-même physique ; — elle passe de la puissance à un acte spécial et déterminé : cette *prémotion* doit donc être un secours spécial et déterminé ; — elle passe de la puissance à un acte qui de fait est efficace : le secours de Dieu est donc efficace..., autre-

1. Bossuet, *Le libre arbitre*, c. VIII. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 49, a. 8.

ment, la volonté humaine n'aurait ni mouvement, ni détermination, ni direction.

Toute cette argumentation est *confirmée* par les concessions des néo-Molinistes qui, abandonnant Molina, défendent ouvertement la prémotion physique, mais *indéterminée*. Et ils en donnent comme exemple le navire qui, par le même vent, est poussé selon la volonté du pilote, tantôt vers le large, tantôt vers le port. Il ne leur manque plus pour être thomistes, que d'accorder à Dieu, avec l'impulsion première, la direction et la détermination du mouvement ¹.

119. Objections des molinistes. — La prémotion physique, disent les molinistes, enlève la liberté à l'homme, et attribue le péché à Dieu : il faut donc rejeter cette sorte de concours.

Obj. 1^{re}. — Ce qui résulte *nécessairement* d'une prémotion antérieure et étrangère n'est pas libre. Or telle serait, sous cette prémotion, l'action de la volonté humaine. Donc elle ne serait pas libre.

Rép. — *Nous. dist. la maj.* : 1^o Ce qui suit *nécessairement*... n'est pas libre, *nous l'acc.* ; ce qui suit *infailliblement*, *nous le nions*. — 2^o Ce qui suit la prémotion de la créature, *nous l'acc.* ; celle de la cause première, *nous le nions*. — 3^o Si cette nécessité est *antécédente*, *nous l'acc.* ; si elle est *conséquente*, *nous le nions*. — 4^o S'il y a nécessité au sens *divisé*, *nous l'acc.* ; au sens *composé*, *nous le nions*.

Nous distinguons pareillement la mineure, et voici comment nous expliquons les distinctions précédentes.

1^o L'acte humain suit toujours et *infailliblement* le concours intrinsèquement efficace, mais non pas *nécessairement*. Or personne ne prouvera jamais qu'on ne puisse concilier l'infaillibilité de l'effet avec la liberté de l'agent : les exemples de cette conciliation ne manquent pas, non seulement dans les actions libres de Dieu et de J.-C. qui ne pouvait pécher, mais même dans les actions des hommes.

2^o Autre est la *prémotion du Créateur*, autre celle de la *créature* : la première est naturelle et intrinsèque, la seconde artificielle et extrinsèque ; la première est un secours, la seconde une pression : celle-ci ruine la liberté de l'homme, tandis que celle-là la produit : « Puisque la volonté de Dieu est très efficace, dit S. Thomas, il s'ensuit non seulement que ce qu'il veut se fait, mais que cela se fait de la façon dont il le veut. Or Dieu veut que certaines choses se fassent nécessairement et d'autres librement ². » Et Bossuet de conclure : « Comme donc l'homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit : il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre ³. » En réalité, l'objection provient de ce que l'on assi

1. Farges; *ouvr. cité*, p. 493-495. — 2. *Sum. Theol.*, p. I. q. 49, a. 8. — 3. Bossuet. *Tr. du libre arbitre*, c. VIII.

mille à tort la nature de la prémotion divine à celle de la prémotion humaine, alors qu'elles se comportent très différemment.

3^o L'acte libre de l'homme est nécessaire d'une nécessité *conséquente*, c'est-à-dire au point de vue de son terme, mais non d'une nécessité *antécédente*, c'est-à-dire au point de vue de son principe. — D'une nécessité *conséquente*, car pour obtenir tel ou tel effet, il faut nécessairement tel ou tel acte ; non d'une nécessité *antécédente*, car c'est par sa volonté libre, que l'homme choisit cet acte. Ainsi, par exemple, Paul, étant donnée la prémotion efficace, se convertira et se tournera vers Dieu certainement, voilà le terme, mais librement, voilà le principe.

4^o Enfin l'homme est libre de faire tel ou tel acte, au sens *divisé*, mais non au sens *composé* : « Lorsque nous voulons, dit Zigliara, nous voulons infailliblement : aussi, bien que nous ne puissions pas à la fois vouloir et ne pas vouloir (*sens composé*), il est cependant en notre pouvoir de vouloir plutôt que de ne pas vouloir (*sens divisé*) : c'est pourquoi au sens divisé, vouloir et ne pas vouloir sont en notre pouvoir. »

Obj. II^e. — D'après les thomistes, tout ce qui procède de la volonté humaine doit être attribué à Dieu ; or le péché procède de la volonté humaine ; il doit donc être attribué à Dieu.

Rép. — *Nous dist. la maj.* : Il faut attribuer à Dieu tout ce qui procède de la volonté humaine, si c'est une *entité* réelle, *nous l'acc.* ; si c'est le *défait* d'une perfection due, *nous le nions.* — *Nous dist.* aussi *la min.* : le péché procède de la volonté humaine, et c'est le *défait* d'une perfection due, *nous l'acc.* ; et c'est une *entité* réelle, *nous le nions.* A ce sujet, S. Thomas écrit avec beaucoup de clarté : « L'effet de la cause seconde doit être attribué à la cause première, en tant qu'il a un certain degré d'*entité* et de perfection, mais non en tant qu'il a quelque *défait* : de même que chez le boiteux, on doit attribuer le mouvement à la force motrice, et la claudication à la déformation de la jambe ¹. »

Aussi, conclut Zigliara, « les philosophes les plus intelligents cessent-ils d'accuser les thomistes de ruiner la liberté » : quoique l'on ne voie pas clairement dans ce système *comment* la liberté subsiste, c'est-à-dire *comment* Dieu nous fait agir librement ; c'est là le mystère.

120. Essai de conciliation des thomistes et des molinistes.

Dans l'étude d'un sujet aussi difficile, nous ne voudrions point oublier un essai de conciliation, tenté tout récemment entre le thomisme et le molinisme : il y a, en effet, quelques théologiens, et en premier lieu le cardinal Jos. Pecci ², qui n'admettent ni la science moyenne, ni la prémotion physique. Nous résumerons leur pensée en trois propositions.

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 49, a. 2, ad 2. — 2. *La prédétermination physique et la science moyenne*, par Son Em. le card. Pecci (traduction Deshayes).

1^o Pour ce qui est du passage de la volonté humaine de *la pure puissance à l'acte*, par exemple au commencement de la vie, ou, dans chaque série d'actes, pour la *première* volition non libre de la fin, il semble bien qu'on doive nécessairement admettre le concours antécédent ou prémotion physique des thomistes.

2^o Pour ce qui est du passage de la volonté *déjà en acte à un autre acte*, par exemple, de la volition de la fin à l'élection des moyens, il ne serait pas nécessaire d'une nouvelle prémotion, qui d'ailleurs détruirait la liberté. Il suffirait d'un concours simultané, d'une certaine assistance, d'ailleurs fort obscure pour S. Thomas lui-même. Du reste, le choix des moyens, ainsi entendu, n'échapperait point à la première causalité de Dieu, car d'une part « la cause de la cause, est cause de l'effet » ; et d'autre part, cette élection libre ne se produirait jamais, si Dieu refusait son concours.

3^o Il s'ensuivrait que Dieu ne prévoit pas seulement les futurs libres dans la « supercompréhension » de la cause libre, comme le voulait Molina, mais aussi dans ses libres décrets, par lesquels Dieu a décidé d'accorder ou de refuser son concours.

Cette opinion d'ailleurs, si l'on en croit ses partisans, serait conforme à la pensée de S. Thomas, comme le prouvent ces paroles : « Dieu met la volonté de l'homme comme moteur universel, vers l'objet général de la volonté, qui est le bien ; sans cette prémotion universelle, l'homme ne peut rien vouloir : mais, par sa raison, l'homme se détermine ensuite à vouloir ceci ou cela ¹. » Et ailleurs : « Quoique la cause première influe souverainement sur l'effet, cependant, son influence est déterminée et spécifiée par la cause prochaine, aussi l'effet est-il à la ressemblance de cette dernière ². »

ARTICLE IV.

La Providence de Dieu ³.

Il nous reste à parler de la providence, qui d'après Boèce est la « question la plus importante de toutes ». Nous le ferons en quatre paragraphes : 1^o *Nature* ; 2^o *Existence* ; 3^o *Economie* de la providence de Dieu ; 4^o *Objections* contre la providence.

§ I. — *Nature de la Providence.*

121. Définition de la Providence ; ses diverses espèces.

A. — La providence en général peut se définir : *la conception*

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 9, a. 6, ad 3. — 2. *Quæst. 1. D^o Pol.*, a. 4, ad 3. — 3. Farges, *ouvr. cité*, p. 499-522. — R. P. Etourneau, *Conf. de N.-D.*, 1899.

de l'ordonnance des choses vers une fin, et l'exécution de cette conception. La providence, en effet, peut être considérée à deux points de vue : en Dieu et dans les créatures.

1^o Considérée en Dieu, elle n'est autre chose que *la conception de l'ordonnance des choses vers une fin* ; en ce sens, Boëce la définit : « La divine raison elle-même qui, placée comme principe au sommet de toutes choses, les ordonne. »

2^o Relativement à la créature, la Providence est l'exécution dans le temps de ce plan que Dieu a conçu de toute éternité ; et dans ce sens on l'appelle *le gouvernement des choses vers leur fin* : « La Providence a donc un double rôle, dit S. Thomas, elle conçoit l'ordre, ce qui s'appelle prévoyance ou providence ; et elle l'exécute, ce qui s'appelle gouvernement : le premier est éternel ; le second, temporel ¹. »

Conséquences : a) *De la part de Dieu*, la providence suppose un acte d'intelligence, pour concevoir l'ordre, un acte de volonté pour le vouloir exécuter, et un acte de puissance pour l'exécuter. Et ces trois actes n'en sont qu'un ².

b) *En soi et formellement*, la providence est un acte d'intelligence ; car gouverner se rattache surtout à la prudence et à la sagesse, qui ont leur fondement dans l'intelligence.

c) *De la part des créatures*, la providence suppose que les créatures sont dans une absolue dépendance à l'égard de Dieu, qu'elles ont une fin spéciale à chacune et une fin unique pour toutes.

d) *Quant aux moyens* par lesquels s'opère le gouvernement providentiel, ce sont les lois fixes et nécessaires, grâce auxquelles chaque chose doit infailliblement atteindre sa fin.

B. — La Providence désigne donc tantôt la conception que Dieu a de l'ordre, et on l'appelle *providence* proprement dite ; tantôt elle désigne l'exécution de cet ordre, on l'appelle *gouvernement* divin. — Quand elle s'étend à toutes les créatures, même les plus infimes, on l'appelle *providence générale* ; quand elle s'applique spécialement aux créatures raisonnables, on l'appelle *providence spéciale*. — Quand la fin poursuivie et les moyens employés dépassent les forces de la nature créée, c'est la *providence surnaturelle* ; dans le cas contraire, c'est la *providence naturelle*. La théologie étudie la Providence surnaturelle, il ne s'agit ici que de la Providence naturelle.

1. Sum. Theol., p. I, q. 22, a. 1. — 2. P. Monsabré, Conf., 1876. — Sum. Theol., p. I, q. 22.

§ II. — *Existence de la divine Providence.*

122. Adversaires de la divine Providence. — La plupart des philosophes spiritualistes croient à la divine providence ; il y en a cependant qui la méconnaissent.

A. — Il est hors de doute qu'un certain nombre de philosophes *anciens* ont nié la Providence de Dieu, comme en témoigne cette phrase de Cicéron : « Il y a et il y a eu des philosophes qui prétendent que Dieu ne s'occupe point des choses humaines. »

Les *Epicuriens*, qui frayèrent la voie aux matérialistes et aux positivistes contemporains, rejetaient la Providence comme « un fardeau pour nous insupportable ». Cicéron rapporte ainsi leur langage : « Vous accablez nos épaules d'un Dieu éternel, que nous devons craindre jour et nuit ; qui ne craindrait, en effet, ce Dieu curieux et affairé qui prévoir tout, qui pense à tout et remarque tout, et croit que tout le concerne. »

Les *Stoïciens*, partisans du fatalisme, disaient que tout, sans excepter la volonté de l'homme, ni celle de Dieu, était soumis aux lois du *destin*, qu'ils appelaient un sort inéluctable.

D'autres, après Platon, enseignaient que la providence était générale, et qu'elle ne prévoyait que « ce qui concerne les genres, les espèces, et les causes générales ¹ ». Aristote, lui-même, affirmait que la providence ne s'appliquait très probablement qu'au « monde sublunaire ».

B. — Chez les *contemporains*, les erreurs pullulent au sujet de la Providence et du gouvernement de Dieu.

I. Les uns rejettent *indirectement* la Providence, surtout les Pessimistes et les Fatalistes.

1° Les *Pessimistes* ont à leur tête, outre les Néo-Bouddhistes, Schopenhauer et Hartmann. D'après Schopenhauer, le monde est le fruit de l'évolution d'une volonté aveugle et mauvaise, qui meut toutes choses sans aucun ordre. D'après Hartmann, le principe universel de l'évolution est l'*inconscient*, dont la volonté mauvaise est corrigée par un autre principe, le désir de l'annihilation. Ainsi ce monde n'est pas absolument mauvais, quoique par essence il soit mauvais, et plus mauvais que le néant. — D'après tous les Pessimistes, cette vie pleine de souffrances ne vaut pas la peine d'être vécue, et l'homme ne peut trouver le bonheur qu'en se replongeant dans le Nirwana, c'est-à-dire dans le néant absolu ².

2° Les *Fatalistes* ne nient pas seulement que Dieu, souve-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 22, a. 3. — 2. Card. Gonzalez, *Hist. de la phil.*, t. IV.

rainement sage et bon, dispose et ordonne tout librement et pour le mieux ; mais encore ils soutiennent que tout est soumis à un destin inéluctable. C'est ainsi que parle H. Taine, un des patrons du fatalisme contemporain : « Une puissante *formule* enfonce et serre au cœur de toute chose vivante les tenailles de la nécessité ¹. »

II. D'autres nient *directement* la Providence, ce sont les *déistes*. Le déisme est le *système de ceux qui professent l'existence de Dieu, mais nient totalement ou partiellement sa providence*. Il y a deux espèces de déisme : le déisme *absolu* et le déisme *mitigé*.

1^o Le déisme *absolu* nie toute providence. Réunissant toutes les objections des anciens contre la Providence, les déistes prétendent qu'elle ne peut se concilier avec la justice, la bonté et la sainteté de Dieu. Parmi eux, on peut citer Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot et d'Alembert ².

2^o D'après le déisme *mitigé* de certains contemporains, Dieu a établi des lois universelles, par lesquelles toutes choses sont régies ; mais il ne prévoit pas immédiatement ce qui arrivera à chaque être en particulier. Bien plus, disent-ils, l'intervention de Dieu dans le gouvernement du monde, contredirait l'immutabilité divine et la liberté humaine ; aussi toute religion positive ou révélée est impossible, et la prière, en tant qu'elle est une demande, est inutile ; elle est même une véritable injure faite à Dieu.

On trouve des traces de cette erreur çà et là dans les écrits de Thiers, Cousin, J. Simon, Saisset, Damiron, etc. Prenons un exemple dans les œuvres de Jules Simon : « L'intervention directe et immédiate de Dieu dans les affaires humaines selon des vues particulières, compromet la liberté humaine, et nuit à l'idée que nous devons avoir de Dieu ³. »

123. Réfutation des erreurs opposées à la Providence.
Contre tous ces systèmes nous établirons la thèse suivante :

THÈSE

Dieu est une Providence universelle.

Preuve de l'existence et l'universalité de la Providence.

1. *Hist. de la litt. anglaise*. — De même, Viardot, *Libre examen*, p. 79. —

2. Bayle, *D'et. histor. et crit.*, Art. *Pyrrhon*. — Voltaire, *Philos.* — Memmius à Cicéron. — 3. *Introduction aux œuvres phil. de Bossuet*.

I^{re} Partie. — Dieu est providence, s'il ordonne et gouverne les créatures. Or :

1^o *Il les ordonne.* Car, comme nous l'avons vu, la Providence est la raison de l'ordonnance des choses vers une fin ; or cette raison n'est que l'intelligence divine disposant à l'avance toutes choses ; Dieu prévoit donc ; bien plus, il est la prévoyance ou la Providence elle-même.

La mineure est facile à prouver. Tout agent intelligent agit toujours pour une fin, et dirige son œuvre vers cette fin. Or Dieu est souverainement intelligent. Il ne peut donc agir, sans au préalable ordonner et disposer toutes choses.

2^o *Il les gouverne* ¹. En effet, dans le cours des siècles, nous constatons un ordre admirable, constant et progressif qui régit toutes choses. Donc Dieu les gouverne.

L'antécédent proclame la constance des lois et le progrès du monde. Or : — 1^o Il y a des *lois* qui régissent le mouvement des astres, qui président à l'évolution des animaux, à l'organisation des sociétés ; et ainsi chaque chose est disposée pour sa fin, et l'ensemble des créatures pour la fin générale. — 2^o En outre, il y a dans le monde un *progrès* lent, mais certain : le monde s'est élevé du chaos à l'ordre, puis à la vie végétative, puis à la vie sensitive, et enfin à la vie raisonnable par l'apparition de l'homme ; il y a eu aussi un progrès dans les arts, l'industrie et les sciences, ou, comme on dit, dans la « civilisation » ; et enfin un progrès dans l'ordre moral et religieux, qui a abouti au christianisme.

La conséquence s'impose : il faut attribuer cet ordre à une volonté supérieure aux individus : sans cela il y aurait dans l'effet quelque chose qui ne procéderait pas de la première cause de toutes choses. C'est donc la volonté de Dieu qui exécute l'ordre conçu par son intelligence, et le dirige vers sa fin, c'est-à-dire qui gouverne, et c'est là le second attribut de la divine Providence ².

123 bis. *II^e Partie.* — *La Providence de Dieu s'étend à tout, aux grandes comme aux petites choses.* — Deux preuves :

A. — *Preuve par les trois attributs positifs de Dieu.* — Ou Dieu ne peut pas, ou il peut et ne veut pas, ou il peut et il veut

1. Farges, *ouvr. cité*, p. 594 et s. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 22, a. 1.

avoir soin de toutes choses ; mais les deux premières hypothèses sont contraires à la puissance, à la volonté et à la sagesse de Dieu ; la dernière est donc vraie.

Il répugne à la *toute puissance* de Dieu qu'il ne puisse s'occuper de toutes choses. — Si Dieu ne *voulait pas* gouverner les créatures, il y aurait à cela une raison d'être ; mais on n'en peut trouver aucune : car le soin des choses même les plus infimes n'est pas indigne de Dieu, puisque tout ce que Dieu a fait est bon ; cette sollicitude universelle n'exige point d'ailleurs de la part du Créateur un travail difficile et de surcroît, car Dieu crée et gouverne toutes choses dans un seul et même acte très simple. — Il répugne, d'autre part, qu'un Dieu *souverainement sage* et bon puisse être comparé à un ouvrier inconstant et paresseux, qui abandonne son œuvre à elle-même, après l'avoir produite.

B. — *Preuve par les trois attributs relatifs.* — Toutes les créatures sans exception dépendent absolument de Dieu, dans leur *existence*, dans leur *conservation* et dans leur *opération* ; or, soit pour créer, ou conserver, ou faire agir, il est nécessaire que Dieu dispose chaque chose à sa fin spéciale, et qu'il ordonne et régie l'ensemble vers la fin suprême : « Dieu meut toutes les choses vers leurs fins, dit S. Thomas... Or régir et gouverner par sa providence, n'est pas autre chose que mouvoir par son intelligence quelque chose vers sa fin. Dieu par sa providence régir et gouverne donc toutes choses ¹. »

En d'autres termes : comme l'intelligence de Dieu créateur et conservateur connaît et meut toutes choses, et chacune en particulier, les plus nobles et les plus infimes ; la providence s'étend aussi à toutes choses, et à chacune en particulier. — Elle a toutefois un souci particulier de l'homme, car des êtres divers doivent être gouvernés diversement ; or l'homme diffère essentiellement des autres êtres ; les créatures raisonnables, en effet, jouissent de la liberté, et doivent gouverner les autres créatures ; aussi Dieu se plaît à s'en servir comme d'intermédiaires ou d'instruments providentiels dans le gouvernement du monde.

124. Réfutation spéciale du pessimisme. — Puisqu'il se trouve aujourd'hui un certain nombre d'hommes instruits, qui exaltent comme un merveilleux progrès, les divagations

1. *Contra Gent.*, L. III, c. 44.

du néo-bouddhisme ou du pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann, il ne sera pas inutile de consacrer à leur réfutation une thèse spéciale.

THÈSE

Le pessimisme, sous toutes ses formes, est une erreur.

Preuve. — Ce système, en effet, se base sur de faux principes, il contredit le sens commun de la nature, il conduit enfin à des conséquences absurdes et funestes.

I. — *Il se base sur de faux principes* : — 1^o sur l'erreur du panthéisme idéaliste. Soit qu'en effet la substance unique soit le moi (Fichte), ou l'être absolu (Schelling), ou l'idée logique (Hégel), ou la volonté aveugle (Schopenhauer) ou enfin l'inconscient (Hartmann), c'est toujours l'erreur panthéistique, par laquelle les contraires sont identifiés (n. 102).

2^o Il se base sur une fausse *théorie* du plaisir et de la douleur. D'après les Pessimistes, être, c'est vouloir ; vouloir, c'est faire effort ; faire effort, c'est souffrir ; donc, disent-ils, être, c'est souffrir : « La vie ne vaut donc pas la peine d'être vécue. » — Mais au contraire, comme nous l'avons déjà prouvé (Psych., n. 108), le plaisir est le complément, ou, selon le mot d'Aristote, l'épiphénomène (phénomène qui s'ajoute, ἐπιφαίνουσι) de toute activité, chaque fois qu'elle s'exerce suivant les lois de la nature, et partant il est une récompense et un stimulant qui nous poussent à répéter la même action. L'activité naturelle n'est donc pas essentiellement mauvaise, mais bonne.

II. — *Il contredit le sens commun de la nature.* — Car — a) Tous les êtres veulent vivre, tous craignent de mourir, et s'ils sont raisonnables, ils préfèrent une vie, même misérable, à la mort ¹ ; — b) le pessimisme est aussi contraire à ce désir inné qui porte tous les hommes accablés par la douleur, à désirer la béatitude éternelle.

III. — *Il conduit à des conséquences absurdes et funestes*, surtout à la négation de la vertu, du devoir et de toute moralité. Tandis que les hommes justes et soumis à la divine Providence, se servent des peines et des souffrances de la vie présente pour mériter la béatitude éternelle, le pessimisme,

1. La Fontaine, *La mort et le bûcheron*.

au contraire, pousse les malheureux au désespoir universel et à la lâcheté du suicide. Le meilleur moyen, en effet, de fuir cette vie intolérable, serait de se détruire soi-même et de détruire le genre humain par l'abolition du mariage et l'extinction des individus ; rien de plus logique et de plus saint que de soupirer après le néant ou le fameux Nirwana. Et, bien loin d'avoir honte de ces conséquences monstrueuses, les Pessimistes les professent publiquement ¹.

125. Confirm. par l'autorité du dogme de la providence.

Le consentement du genre humain, l'histoire des peuples, l'étude des sciences naturelles, l'aveu des philosophes, les témoignages de l'Ecriture sainte s'accordent pour confirmer l'existence de la divine providence.

1^o Toutes les nations, si incultes et si sauvages soient-elles, sont unanimes à croire que Dieu, soit directement, soit au moins par l'intermédiaire des causes secondes, s'occupe des choses de ce monde ; et c'est pour ce motif qu'elles se croient obligées de rendre un culte à la divinité suprême, et à lui rapporter comme à leur cause première tous les biens tant matériels que spirituels.

2^o Du reste, l'histoire des peuples ne peut se comprendre sans un gouvernement spécial et très sage de Dieu, comme Bossuet l'a si bien montré dans son *Histoire universelle*. Sans cette cause première, comment expliquer l'origine, la grandeur et la décadence des nations ?

3^o Les savants affirment que tout l'univers physique est régi par des lois très simples et très universelles ; mais c'est lui supposer, sans qu'ils s'en doutent peut-être, un premier législateur et un gouverneur, car « si l'on entrait dans une maison bien ordonnée, dit S. Thomas, on penserait tout de suite qu'il y a un ordonnateur ² ».

4^o Presque tous les philosophes, même païens, enseignent que Dieu gouverne et régit tout. Cicéron, pour ne citer qu'un seul exemple, a fort bien dit que si l'on supprime la providence, on supprime avec elle toute piété, toute sainteté, toute religion ; et il ajoute : « Si les dieux ne peuvent ni ne veulent nous aider ; s'ils ne s'occupent de rien ; s'ils ne savent ce que nous faisons ; s'ils ne peuvent rien pour la vie humaine ; pourquoi leur rendre un culte et des honneurs ? »

5^o Enfin l'Ecriture sainte affirme en maint endroit l'existence de la Providence. Et le concile du Vatican lui fait écho par ces paroles : « Dieu, par sa providence, protège et gouverne tout ce qu'il a créé, parvenant sûrement d'une fin à une autre fin, et disposant toutes choses avec une délicatesse inexprimable ³. »

1. Farges, *La liberté et le devoir*, p. 437-461. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 103, a. 1.
— 3. Bossuet, *Serm. pour le 4^e dim. de Car.* — R. P. Monsabré. *Conf.*, 1876.

Concluons : La raison et l'autorité s'unissent pour prouver l'existence de la providence.

§ III. — *Economie de la Providence.*

126. Admirable économie de la Providence. — Par économie de la Providence, nous entendons les lois sur lesquelles se basent la sage ordonnance et le gouvernement de Dieu. Dans une question si pleine de mystères, il sera bon de rappeler quelques principes généraux déjà implicitement contenus dans le cours de ce traité, et qui nous fourniront la solution des difficultés.

PRINCIPE I

Dieu, dans l'ordonnance du monde, est souverainement indépendant.

La Providence étant la raison de l'ordre établi par le souverain Seigneur et Maître absolu de toutes choses, son gouvernement peut être appelé « une monarchie absolue ». Dieu est donc souverainement indépendant dans la *distribution des biens* : il appelle à l'existence ce qu'il veut y appeler ; il donne ses biens matériels et spirituels à qui il lui plaît, comme il lui plaît, et dans la mesure où il lui plaît. Il se choisit des amis, il en prend un soin tout particulier, et les prédestine à la béatitude éternelle. Jamais toutefois il ne viole les règles de la *justice*.

PRINCIPE II

127. *Dieu n'a créé le monde ni absolument parfait, ni essentiellement mauvais, mais bon par essence, et ne renfermant le mal que par accident.*

Le 1^{er} point, nié par Leibnitz, a été démontré en Cosmologie (n. 12-15) ; le 2^e, nié par Schopenhauer et Hartmann, a été établi plus haut (n. 124). On ne doit donc pas reprocher à Dieu les défauts qui sont dans le monde, car on ne peut créer sans défauts un être contingent et fini. Du reste, Dieu ne veut pas directement le mal physique, mais seulement d'une manière indirecte ; il le permet, à cause du bien auquel il se trouve lié par accident, et, quant au mal moral, Dieu ne le veut en aucune façon, comme nous l'avons démontré (n. 86).

PRINCIPE III

128. *Les lois de la Providence sont très simples et insondables.*

Dieu étant simple, ordonne et dispose toutes choses selon des lois très simples : « Mais qui donc peut connaître la pensée de Dieu ? » c'est-à-dire l'universalité des lois et l'unité à laquelle elles tendent. Aussi, d'ordinaire, ne pouvons-nous connaître si, *dans tel ou tel cas particulier*, tel ou tel événement, heureux ou malheureux, a été voulu directement ou indirectement par Dieu. A plus forte raison devons-nous bien nous garder de porter des jugements téméraires sur les desseins particuliers de la Providence : « Il n'y a que le tout qui soit intelligible ; et le tout est trop vaste pour être vu de si près ¹. »

PRINCIPE IV

129. *Dieu, dans l'exécution de l'ordre providentiel, se sert de causes secondes.*

Et cela, dit S. Thomas, « non à cause d'un défaut de puissance, mais à cause de l'excès de sa bonté, qui veut communiquer même aux créatures la dignité de cause ² ».

Nous disons : dans l'*exécution* de l'ordre, car la *conception* elle-même du plan divin s'étend directement à toutes choses, même aux plus infimes, en sorte que rien n'échappe à la prévision directe de Dieu. Toutefois, dans l'exécution, Dieu n'agit pas directement, sauf le cas de miracle, mais il agit par l'intermédiaire des causes secondes : et c'est là un point bien important à rappeler à certains écrivains de nos jours, qui accusent la Providence, alors qu'ils devraient plutôt blâmer les exécuteurs de la Providence.

PRINCIPE V

130. *La Providence ne dispense point l'homme du souci de la vie présente, ni du devoir de la prière.*

I. Assurément, Dieu n'a pas le dessein d'agir à notre lieu et place, mais seulement de nous aider et d'exaucer nos prières, en nous accordant les secours nécessaires pour atteindre notre fin. On ne doit donc point approuver le sophisme du pares-

1. Fénelon, *Exposition des principales vérités de la foi*. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 22, a. 3.

seux, qui sous prétexte de se confier en la providence, donne libre cours à sa paresse.

2. Il en résulte, d'après S. Thomas, que le devoir de la prière n'en est point affaibli : « De même, dit-il, que l'immuabilité de la Providence ne rend pas nécessaires les choses qu'elle prévoit, de même elle ne rend point inutile la prière, car la prière n'a point pour but de faire modifier les desseins éternels de Dieu, ce qui serait impossible ; mais seulement de poser une condition requise pour obtenir de Dieu ce que l'on désire ¹. »

PRINCIPE VI

131. *Il ne faut point oublier non plus que la Providence a placé le Paradis au commencement et à la fin de ce monde.*

Quoique l'homme ait pu être créé dans l'état de nature pure, et avec les misères de cette vie, de fait, il a été placé à l'origine dans un Eden de délices : aussi faut-il attribuer au péché originel la plupart des maux qui affligent le monde.

D'autre part, étant donné la souveraine puissance de Dieu, et de l'immuabilité des lois de la Providence, il faut bien conclure que, si dès la vie présente Dieu n'exerce pas pleinement ses attributs de rémunérateur et de justicier, c'est qu'il doit récompenser et punir dans une autre vie.

Ces remarques faites, l'immuabilité, la justice, la liberté, la miséricorde, la sainteté et les autres attributs de Dieu se concilient pleinement avec sa Providence très sage et très parfaite.

§ IV. — *Objections des déistes.*

132. Objections des déistes contre la Providence ². — Tous les genres de sophismes par lesquels on attaque la Providence de Dieu, peuvent se ramener à trois difficultés : — 1^o La *distribution* des biens est mal faite : les uns en ont trop, les autres pas assez ; bien plus, les *impies* ont souvent une vie prospère, tandis que des *justes* sont accablés de tous les maux ; cette inégalité répugne à la *justice* de Dieu. — 2^o Le *mal physique* est partout dans le monde : maladie, douleur, misères de toutes sortes et enfin la mort ; or ces maux s'opposent essentiellement à la *bonté* divine ; donc ou Dieu ne les prévoit pas, ou il manque de bonté. — 3^o La société humaine est débordée par le *mal moral* : luxure, vols, homicides, rapines, faux témoignages, haines, etc.

1. *Contra Gent.*, L. III, c. 95 ; — de Maistre, *Soirées de St-Petersbourg*. — 2. P. Monsabré, *Conf. de N.-D.*, 1876.

Or ce mal s'oppose absolument à la sainteté de Dieu ; donc, ou Dieu ne gouverne pas les hommes, ou il n'est pas saint.

En résumé : *l'inégale* distribution des biens contredit la *justice* de Dieu ; le *mal physique* s'oppose à sa *bonté* ; le *mal moral* répugne à sa *sainteté*. Donc Dieu ne *prévoit pas*, ou il n'est ni *bon*, ni *juste*, ni *saint*.

Rép. — *Nous nions l'aut.* ; que S. Thomas réfute dans ce beau passage : « Il en est tout autrement d'une providence particulière et d'une providence générale ; la providence particulière doit écarter tout mal, autant qu'elle le peut, de l'objet qui lui est confié ; la providence universelle, au contraire *permet* qu'il y ait quelque mal dans un individu, pour ne pas contrarier le bien de l'ensemble. Ainsi la corruption et la mort sont contre la nature des êtres en particulier, mais elles sont aussi dans l'ordre de la nature universelle, puisque la perte de l'un doit tourner au bien d'un autre et même de tout l'univers ; suivant l'axiome : « la corruption de l'un est la génération de l'autre », qui est le principe de la conservation des espèces. Puisque Dieu est la Providence universelle, il doit donc *permettre* qu'il y ait des défauts dans certaines choses particulières, pour ne pas empêcher la perfection de l'univers. Si Dieu empêchait, en effet, tous les maux, la plupart des biens deviendraient impossibles : la vie du lion suppose la mort de sa proie ; la patience du martyr n'aurait point l'occasion de se montrer, sans la persécution du tyran. Aussi S. Augustin s'est-il écrié : « Dieu tout puissant ne souffrirait en aucune façon le mal dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon, pour faire sortir le bien, même du mal ! »

133. *Inst. I^{re}.* — *La distribution des biens est inégalement faite* ; or Dieu est tenu de faire une distribution égale des biens, même dans la vie présente ; donc ou Dieu ne s'occupe pas de toutes choses, ou il n'est pas juste (Bayle, Quinet, Havet, Michelet).

Rép. — *Nous acc. la maj.* ; *nous nions la min.* ; et partant *la conc.* « Il est étonnant, dit Liberatore, de voir combien cette difficulté est peu sérieuse » ; car— 1^o Dieu a mis dans toutes les créatures, même les plus infimes et les plus viles, un certain degré de bonté : et, puisqu'il est souverainement libre et indépendant, il peut accorder ses biens à qui il veut, quand il veut, autant qu'il le veut (n. 126).

2^o Nous reconnaissons que bien des impies ne sont point tourmentés par les remords de leur conscience, ni torturés par leurs passions, et qu'ils mènent parfois une vie agréable et heureuse ; nous reconnaissons aussi qu'il y a des justes affligés de maux de toutes sortes, et aux prises comme avec une fatalité persistante. Mais que conclure de cette inégalité, sinon, comme l'avoue Kant lui-même, la nécessité d'une providence qui

accordera aux justes, dans la vie future, une large récompense ¹ (n. 131).

134. Inst. II^e. — *La Providence devrait faire disparaître le mal physique.* D'après Bayle : « La souveraine bonté ne peut pas produire une créature malheureuse » ; donc, ou Dieu n'est pas providence, ou il n'est pas bon.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : La providence doit faire disparaître le mal physique, quand elle n'a aucune raison suffisante de le permettre, *nous l'acc.* ; dans le cas contraire, *nous le nions* : or Dieu a des raisons nombreuses et suffisantes de permettre le mal physique : aussi *nous nions la conc.* En effet, voici quelques-unes de ces raisons : — 1^o Le mal physique, comme nous l'avons dit ailleurs (n. 86), n'est pas par lui-même voulu de Dieu, mais il est une conséquence de la nature et du conflit des lois physiques ². — 2^o Ces lois sont bonnes, et Dieu en les établissant, ne fait rien que de très bon et de très sage. — 3^o Dieu permet le mal physique particulier, pour qu'il en sorte un bien général ; ainsi les individus périssent, mais les espèces se conservent ³. — 4^o Enfin chez l'homme, le mal physique se trouve lié à un bien d'ordre plus élevé ; par exemple, la douleur développe la virilité de l'âme, efface le péché, et devient chez les justes une occasion de mérite ⁴.

135. Inst. III^e. — *Dieu est au moins tenu d'empêcher le mal moral.* Car, dit encore Bayle, « il est évident qu'on doit empêcher le mal si on le peut, et qu'on pèche, si on le permet, alors qu'on peut l'empêcher » ; donc, ou Dieu ne s'occupe point des créatures, ou il n'est pas saint ⁵.

Rép. — *Nous nions l'ant.* ; et aussi *la conclusion.* — 1^o Non seulement Dieu n'est pas tenu d'empêcher le mal moral, comme c'est évident, d'après ce que nous avons dit à propos du mal physique ; mais même en *permettant* ce mal, il fait acte de souveraine sagesse. En effet, le mal moral, qui *en soi* n'est qu'une négation, une privation de quelque perfection due, provient de l'*abus* de la liberté humaine ; mais pour un abus de ce genre, Dieu n'était tenu en aucune façon de changer ou de détruire l'ordre qu'il a établi. — 2^o La liberté humaine, même avec sa fragilité, est un don de la magnificence de Dieu. — 3^o Grâce à cette liberté, nous pouvons acquérir des mérites dans la vie présente, et la récompense dans la vie future, selon cette parole de la Sainte Ecriture : « Il aura une gloire éternelle, celui qui aura pu transgresser la loi, et qui ne l'aura pas transgressée, qui aura pu faire le mal, et qui n'aura pas fait le mal ⁶. »

1. Lacordaire, *Confér.*, 68 et 72. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 19, a. 9. — 3. Leibnitz, *Théodicée*. — 4. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes* : De la douleur, et A. de Maugerie, *Théod.*, ch. XI, Du rôle de la douleur. — 5. *Diction.*, art. *Pyrrhon*, n. B. — Viardot, *Libre examen*, p. 48. — 6. *Ecclésiastique*. XXXI, v. 10.

Ainsi s'écroule tout cet échafaudage d'objections par lesquelles les déistes auraient voulu se soustraire au gouvernement de Dieu.

Corollaire de toute la Théodicée.

136. Notion, nom et définition de Dieu. — A. — Par tout ce que nous avons dit jusqu'ici, on voit quelle est l'origine de la *notion de Dieu*. — Au-dessous de l'intelligence divine, qui est un acte pur et qui se contemple elle-même immédiatement¹; au-dessous de l'intelligence angélique, qui n'est en acte que pour les espèces que Dieu lui communique et dans lesquelles elle contemple Dieu et toutes choses; il y a l'intelligence humaine qui, en puissance seulement à l'égard des intelligibles, connaît en premier lieu les choses matérielles et elle-même, grâce à l'abstraction et à la réflexion. Mais comme elle découvre dans le monde la trace du Créateur, et dans l'esprit humain son image, l'intelligence humaine commence déjà à voir Dieu dans les créatures, quoique confusément et implicitement. Puis, par la réflexion, et par la triple voie de causalité, d'élimination et d'excellence, elle acquiert une notion claire, certaine et explicite, quoique toujours inadéquate et analogique, de l'Etre suprême. Ainsi donc, tandis que les anges contemplent en Dieu les créatures, les hommes, au contraire, s'élèvent par les créatures jusqu'à Dieu.

B. — *Quel nom convient-il de donner à Dieu ?* L'Etre infini est ineffable. En effet, un nom n'exprime que ce que nous concevons d'une chose : et, comme nous ne connaissons pas Dieu d'une manière adéquate, les noms dont nous nous servirons, ne lui conviendront jamais que très imparfaitement.

Les noms que l'on a coutume d'employer désignent tantôt son *essence*, tels sont les mots « Dieu, Celui qui est, l'Infini, l'Eternel », et autres semblables ; tantôt ils désignent ses *personnes* comme : « le Père, le Fils, le Saint-Esprit » ; ou bien des *relations*, comme la « paternité, la filiation ». Le plus communément, on se sert du nom de *Dieu*, « *le Voyant* », parce qu'il désigne la Providence : « Tous ceux qui parlent de Dieu, dit S. Thomas, entendent par ce mot *Dieu*, celui qui a la Providence universelle de toutes choses². »

C. — *Quelle définition enfin peut-on donner de Dieu ?* Dieu, étant incompréhensible, ne peut être renfermé dans une définition logique, qui se compose du genre et de la différence³. Cependant si l'on nous demande ce qu'est Dieu, nous répon-

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 2. — 2. *Sum. Theol.*, p. I, q. 43, a. 8. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 3, a. 5.

drons : *Dieu est l'acte pur*. Ces mots, en effet, expriment tout ce que nous connaissons de Dieu par voie de *causalité*, d'*élimination* et d'*excellence*. — 1^o Par voie de *causalité*, nous savons que Dieu est par lui-même, et non par un autre ; mais lorsque nous disons que Dieu est *acte pur*, nous signifions qu'il n'a pu passer de la puissance à l'acte, et qu'il est essentiellement par lui-même. — 2^o Par voie d'*élimination*, nous savons que Dieu est infini, simple, immuable, éternel, immense et unique ; mais l'*acte pur* est précisément celui qui est exempt de toute limite, de tout changement, de toute composition, et de toutes les imperfections. — 3^o Enfin par voie d'*éminence*, nous avons prouvé que Dieu vit d'une vie intellectuelle très parfaite ; or ces mots *acte pur* désignent la plénitude de l'activité et de la vie, et par conséquent la plénitude de la vie actuelle.

Voilà pourquoi Dieu s'est appelé lui-même *l'être pur* : *Celui qui est simplement* : « *Je suis celui qui suis*¹ », et c'est dans le même sens qu'Aristote et S. Thomas l'ont appelé « l'acte pur² » c'est-à-dire l'être qui est, simplement, sans mélange de puissance et d'acte³.

Toute la doctrine renfermée dans ces formules a été admirablement exprimée par ces paroles du concile du Vatican : « l'Eglise romaine croit et confesse, qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini dans son intelligence, sa volonté et dans toutes ses perfections,.... »

1. *Exode*, III, 14. — 2. Aristote, *Métaph.*, L. XI, ch. VI et VII. — Farges, *L'idée de Dieu*, p. 569. — 3. Louis de Grenade, *La guide des pécheurs*, p. 8.

ÉTHIQUE

OU

PHILOSOPHIE MORALE¹

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Nous avons achevé notre étude de la philosophie *rationnelle* et celle de la philosophie *réelle*. Il ne nous reste plus qu'à traiter de la philosophie *morale* ou Ethique, qui dirige la volonté de l'homme vers le bien.

1. Définition nominale et réelle de l'Ethique ou Morale.—

A. — Ce nom d'éthique vient du mot *ἠθικός*, qui veut dire mœurs : l'éthique traite, en effet, des mœurs de l'homme. Le mot mœurs, au sens *large*, désigne une inclination naturelle quelconque à agir, et c'est en ce sens qu'on peut parler des mœurs des animaux ; au sens *strict*, il désigne les coutumes c'.-à-d., les actions habituelles de l'homme, en tant qu'elles sont le fruit de l'intelligence et de la volonté libre : « Le mot mœurs ne s'applique donc en propre qu'à l'homme². »

B. — L'éthique peut être définie : *la science pratique des mœurs ou des actes humains, qu'elle dirige par les règles supérieures de la moralité, vers l'honnêteté naturelle.*

1. C'est une *science* : en cela elle diffère : — de la loi naturelle, qui est naturellement gravée dans le cœur de l'homme ; — de l'art qui n'est qu'une collection de préceptes³ ; — enfin de l'histoire naturelle, qui se contente de décrire les mœurs des animaux et des peuples.

2. C'est une science avant tout *pratique* ; elle ne s'arrête donc point, comme la Métaphysique, à la contemplation de son objet, mais elle donne de plus des règles de conduite ; elle se distingue de la Logique, en ce qu'elle ne donne point des règles pour connaître le vrai, mais pour faire le bien.

3. C'est la science des *mœurs* ou des *actes humains*. Elle diffère donc des autres parties de la philosophie, par son objet

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ. — in X *Ethic.* et les ouvr. cités dans le cours du traité. —

2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ. q. 1, a. 3. — 3. Contre Damiron, *Morale*, p. V.

spécial, qui est la « direction des actes humains vers le bien ».

4. C'est vers l'honnêteté naturelle qu'elle dirige nos actes, et en cela elle diffère de l'économie politique et de la théologie morale : la première recherche avant tout le bien utile, et non le bien honnête ; la seconde poursuit une fin surnaturelle, connue par la foi, et non par la raison.

5. Enfin elle dirige les mœurs par les règles suprêmes : et c'est ainsi qu'elle se distingue des sciences morales subalternes, telles que la jurisprudence, la pédagogie, etc. ¹.

2. Importance de la Morale ². — L'importance d'une science pratique ressort principalement de la fin qu'elle poursuit. Or :

A. — *La Morale est la fin* ou le couronnement de toutes les sciences, quelles qu'elles soient, spéculatives ou pratiques.

Tout d'abord, les sciences *spéculatives* tendent à la Morale, comme à leur complément et à leur couronnement naturel, car le vrai tend au bien. Elle serait donc vaine cette philosophie qui, après avoir donné les moyens de poursuivre le vrai, ne donnerait point de préceptes à la volonté dans la recherche du bien. La vraie sagesse doit tendre à la vertu.

Quant aux sciences *pratiques*, telles que la Jurisprudence, la Politique, l'Economie politique, elles doivent être régies par les principes généraux de la Morale. Il est nécessaire, en effet, que ce soit toujours selon les lois suprêmes de la morale que la Politique gouverne et dirige les citoyens, que l'Economie produise et distribue les richesses, que la Jurisprudence interprète et applique les lois positives, et il en est de même de toutes les autres sciences ou des arts. Il n'est donc point étonnant que la morale ait toujours été placée au sommet de la philosophie, non seulement chez les chrétiens, mais aussi chez les païens.

B. — *Elle conduit l'homme à sa fin dernière*. — L'obtention de la fin dernière dépend, en effet, surtout de la rectitude de la conscience et de la volonté. Or — 1. la Morale éclaire la conscience au sujet d'une multitude de vérités qu'on ne peut connaître sans étude. — 2. Elle dirige et fortifie la

1. Cousin, *Cours d'hist. de la phil. mor.*, leç. 1. — A. Comte, *Religion de l'avenir*. — Damiron, *Cours de phil. mor.*, p. LVII. — 2. Castellein, *Principes de phil. mor.*, avant-propos.

volonté : elle la dirige en lui fournissant des règles, dont elle a bien plus besoin que l'intelligence, tant à cause de sa liberté, que de sa tendance naturelle au mal ; elle la fortifie, en lui montrant les motifs qu'elle a d'accomplir son devoir.

3. Histoire de la Morale. — Jamais l'homme n'a vécu, comme l'animal, dénué de toute moralité : les races les plus anciennes ont eu une morale. Mais il y a dans l'histoire de la Morale vraiment scientifique deux périodes :

La première, avant le Christ, est illustrée par le nom de Socrate que l'on considère à juste titre comme le père de la science morale. Sa philosophie, basée sur l'idée de Dieu, eut ensuite pour défenseurs Platon et Aristote, mais le premier y mêla beaucoup plus d'erreurs que le second. Les anciens philosophes se partagèrent bientôt en deux écoles : les stoïciens avec Zénon, Sénèque et Epictète ; les Epicuriens avec Epicure, Lucrèce et Horace pour patrons et pour chefs. Les Romains et parmi eux Cicéron, dans ses livres *de Officiis* (des Devoirs), *de Finibus* (des Fins), *de Legibus* (des Lois), suivirent l'une et l'autre secte.

La seconde période a deux phases : l'une, sous l'influence de l'Evangile, eut pour docteurs, après les Saints Pères, tous les écrivains scolastiques, et surtout S. Thomas dans sa *Somme* contre les Gentils, et dans la I^{re} et II^{me} de sa *Somme* théologique. — L'autre phase, sous l'influence du protestantisme et du Libre Examen, renia l'Evangile, surtout lorsque Grotius, dans son livre *de jure Belli et Pacis*, eut tenté d'émanciper le Droit naturel de l'autorité de l'Eglise. Dès ce moment, les philosophes commencèrent à se diviser au sujet de la morale : les uns conçurent une morale complètement distincte du droit naturel, par exemple Thomasius, Puffendorff, Leibnitz et Wolff ; d'autres adoptèrent le sensualisme à divers degrés, par exemple Hobbes, Bacon, Locke, Voltaire, Reid, Stuart Mill ; d'autres avec Kant et ses disciples, tombèrent dans un rationalisme et un subjectivisme, qui rendent la morale indépendante de Dieu ; d'autres enfin allèrent, en fait de morale, jusqu'au naturalisme athée.

Cependant, au xix^e siècle, surgissent çà et là des restaurateurs de la science morale, et l'on ne compte plus aujourd'hui ses défenseurs tant en Italie et en Allemagne, qu'en Espagne et en France.

4. Division de la Morale. — A. — Les auteurs *ne s'accordent guère* sur cette division, et l'on peut citer trois opinions principales. — La *première* est celle des anciens qui, avec Aristote et S. Thomas, divisent la philosophie morale en trois parties : « dont la première étudie les actes de l'individu, relativement à leur fin, on l'appelle *monastique* ; la seconde étudie les actes de la société domestique, on l'appelle *économique* ; la troisième étudie les actes de la société civile, on l'ap-

pelle *politique* ». — La *seconde* division est celle de *quelques contemporains* qui, avec Thomasius et Kant, distinguent le droit naturel de la morale. D'après eux, la *morale* professe seulement les règles de conduite individuelle, tandis que le *droit* étudie les devoirs qui découlent des relations mutuelles des hommes entre eux.

Enfin la troisième division, proposée par d'autres contemporains, divise la morale en morale *générale* et *spéciale* : la première expose les principes généraux de la morale et du droit ; l'autre les applique aux actes particuliers de l'homme.

B. — Nous préférons cette dernière division à toutes les autres, car — 1^o la première suppose comme étude préalable, la théorie générale des actes humains, qui éclaire les autres parties de la morale : morales monastique, économique et politique, lesquelles ne peuvent être traitées qu'en second lieu. — 2^o La seconde division sépare à tort le droit de la morale, le for externe du for interne. L'objet de la philosophie morale est le bien, tandis que l'objet du droit serait le juste. Mais le juste n'est qu'une espèce de bien, et le for externe dépend du for interne. Le Droit naturel et la Morale ne sont donc point des parties égales et coordonnées d'une même science, mais la morale générale embrassant les principes généraux du Droit, celui-ci doit lui être subordonné.

5. Tableau synoptique de toute la Morale.

I	ÉTHIQUE GÉNÉRALE	I	1. La fin suprême (cause <i>finale</i>).	{ Son existence. Sa nature. Sa poursuite.
		Principes <i>extrinsèques</i> des actes humains	2. Les lois (cause <i>exemplaire</i>)	{ La loi en général. La loi éternelle. La loi naturelle. La loi positive.
II	ÉTHIQUE SPÉCIALE	II	1. Cause volontaire <i>efficiente</i>	{ des actes humains.
		Principes <i>intrinsèques</i> des actes humains	2. Moralité <i>matérielle</i> 3. Moralité <i>formelle</i> 4. Fins prochaines	
II	ÉTHIQUE SPÉCIALE	I	1. Du droit et du devoir en général. 2. Devoirs envers Dieu. 3. Devoirs envers soi-même. 4. Devoirs envers le prochain.	
		Du droit <i>individuel</i> .	II	
II	ÉTHIQUE SPÉCIALE	II	1. De la société domestique. 2. De la société civile. 3. De la société internationale. 4. De la société religieuse.	
		Du droit <i>sociétal</i> .		

Nota. Parmi ces questions, nous traiterons plus rapidement celles qui seront développées en Théologie morale, afin d'éviter les redites.

PREMIÈRE PARTIE DE L'ÉTHIQUE

OU

MORALE GÉNÉRALE

La morale générale étudie les *actes humains* en général. Et comme le but de la philosophie est de mettre en lumière les principes, soit extrinsèques, soit intrinsèques de l'objet étudié, nous diviserons cette première partie de la morale en deux livres : Le 1^{er} traitera *Des Principes Extrinsèques*, le II^e *Des Principes Intrinsèques* des actes humains.

LIVRE PREMIER

LES PRINCIPES EXTRINSÈQUES DES ACTES HUMAINS.

Ces principes sont au nombre de deux : *la fin dernière*, ou *cause finale* et *la loi* ou *cause exemplaire*, par laquelle l'homme dirige ses actes vers sa fin naturelle. Le 1^{er} livre de la Morale comprend donc deux chapitres que nous intitulerons, avec les auteurs les plus connus : 1^o *La Fin dernière*, 2^o *Les Lois*.

CHAPITRE PREMIER

LA FIN DERNIÈRE ¹.

Nous étudierons *l'existence*, *la nature*, *la recherche* de la fin dernière.

1. Cicéron, *De finibus* ; *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 1-5. — Farges, *La Liberté et le Devoir*, 2^e partie.

ARTICLE I.

Existence de la fin dernière.

6. Si l'homme poursuit toujours une fin dernière ¹. — Nous avons prouvé en Ontologie (n. 176) et en Cosmologie (n. 135) que la nature agit pour une fin, d'une manière aveugle, si elle est inconsciente ; intentionnellement, si elle est douée de connaissance. Il s'agit maintenant de savoir si l'homme, agissant librement, et non poussé par un instinct, peut et doit poursuivre une fin, et même une fin dernière.

THÈSE

L'homme, dans tous ses actes libres, poursuit une fin, et même une fin dernière.

I. — Il poursuit une *fin*. — Une puissance ne peut agir sans un objet propre, qui est le terme et la fin de cette puissance. La volonté libre ne peut donc agir sans vouloir un objet, terme et fin de son action.

II. — Il poursuit une *fin dernière*. — On appelle fin dernière celle qui est voulue pour elle-même, et à laquelle se rapportent toutes les fins intermédiaires et tous les moyens. Mais la volonté ne peut vouloir une fin intermédiaire ou secondaire, sans vouloir auparavant la fin dernière et absolue. Il y a donc toujours au moins dans l'intention de l'agent, quelque fin dernière. — Sinon, on désirerait A à cause de B, B à cause de C, C à cause de D..., et ainsi de suite à l'infini. Si en était ainsi, on ne voudrait jamais rien, car dans les actes volontaires, l'objet voulu pour lui-même est cause que l'on veut les fins intermédiaires et les moyens qui doivent le procurer ².

7. Comment l'homme veut-il sa fin dernière ³ ? — L'homme peut vouloir la fin dernière de trois manières : — *actuellement*, si la volition de cette fin est présente à son esprit, et s'il agit expressément pour l'obtention de cette fin ; — *virtuellement*, si cette volition, une fois formée et non révoquée, influe encore implicitement sur la volition présente ; — ou bien *interprétativement* : on appelle intention interprétative celle qu'aurait eue l'agent s'il y avait pensé, mais que de fait il n'a pas eue et qui, partant, n'a pu avoir aucune influence sur son action.

1. Castelein, *Principes de phil. mor.*, thèse III — 2. *Sum Theol.*, *ibid.*, q. 1, a. 4. — Castelein, *ouvr. cité*, p. 57. — 3. Castelein, *ouvr. cité*, th. IV.

Aussi pensons-nous avec les Thomistes, que l'homme, dans tous ses actes libres, poursuit une fin dernière, non seulement *interprétativement* mais *actuellement* ou au moins *virtuellement*.

ARTICLE II.

*Nature de la fin dernière*¹.

8. Comment la fin dernière de l'homme est sa béatitude.

Notions. — D'après Boëce, la *béatitude* est « *un état de parfait bonheur par la réunion de tous les biens* » ; c'est le bien parfait en tant qu'il apaise complètement tous les désirs.

On peut donc considérer la béatitude à deux points de vue : la béatitude *objective* et la béatitude *subjective* (formelle), selon qu'il s'agit de l'objet lui-même, qui est le bien parfait, ou de l'acte plus ou moins parfait par lequel on saisit cet objet. — On peut aussi considérer ces mêmes éléments dans l'ordre naturel ou surnaturel : il y a donc une béatitude *naturelle* et une béatitude *surnaturelle*.

Ceci posé, cherchons si la béatitude est notre fin dernière.

THÈSE

La fin dernière de l'homme est sa béatitude.

Preuve. — La fin de l'homme est ce à quoi il est invinciblement attiré : une telle attraction, en effet, vient de Dieu, auteur de la nature ; elle est le signe de la fin qu'il veut nous assigner. Or l'homme est infailliblement attiré vers la béatitude tant subjective qu'objective.

1. S'il s'agit d'une béatitude *objective*, le *sens commun* nous montre que l'homme conçoit naturellement une félicité parfaite, qu'une fois conçue, il la désire invinciblement ; et que, même s'il voulait y renoncer, il ne le pourrait. — Sans doute les hommes cessent de s'accorder lorsqu'il s'agit de déterminer en particulier l'objet de cette béatitude, mais non lorsqu'il s'agit de la béatitude elle-même ; de la même façon que tous se servent des vêtements et du langage, quoiqu'ils ne se servent pas tous des mêmes vêtements ni de la même langue.

2. S'il s'agit de la béatitude *subjective*, il n'est pas moins certain que l'homme désire nécessairement jouir de ce bien

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 5, a. 1, ad 3. — Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 221.

souverain, de manière à ne pas laisser inassouvies ses aspirations naturelles.

Ainsi donc la fin dernière de l'homme ne se distingue nullement de sa béatitude, soit objective, soit subjective. Voyons maintenant en quoi elles consistent l'une et l'autre.

§ I. — *La béatitude objective.*

9. Si les biens finis suffisent à la béatitude de l'homme.

Les anciens philosophes, comme en témoigne S. Augustin, se trompèrent souvent au sujet de l'objet de la félicité suprême. Les uns, avec Epicure, la placèrent dans les biens sensibles, les richesses et la volupté ; d'autres, avec Zénon, dans les biens intrinsèques ou extrinsèques de l'âme, comme la science ou la gloire ; d'autres enfin, après Aristote, dans les biens sensibles et spirituels à la fois. — Il y eut donc trois systèmes : le premier a été suivi par les matérialistes, les utilitaristes et les sensualistes modernes comme Bentham, Stendhal, Taine et Littré ; le deuxième a été celui des rationalistes contemporains avec Kant ; le troisième a été adopté par les Krausistes ¹ et les panthéistes, qui placent la béatitude dans l'évolution complète de l'homme ou du genre humain.

THÈSE

La béatitude ne consiste ni dans les biens corporels, ni dans les biens spirituels, ni dans la rénnion des uns et des autres, ni même dans leur évolution progressive.

Preuve. — La béatitude objective doit être un bien *absolu* et non pas relatif : sans cela, elle ne serait point la fin dernière de l'homme ; elle doit être un bien *suffisant* : sinon elle ne saurait rendre l'homme heureux ; un bien *exclusif de tout mal* : car le mal ne peut se concilier avec la béatitude ; un bien *sûr et stable* : car l'incertitude de l'avenir empêche la béatitude ; un bien *accessible à tous*, puisque la fin est la même pour tous, et doit être possible à tous. — Or aucun des biens énumérés dans la thèse ne remplit ces conditions ².

1^o Examinons *les biens corporels*, soit ceux de la nature, tels que la force, la santé, la volupté ; soit ceux de l'industrie, les arts, la richesse, les aliments, les vêtements. — a) Ils ne sont pas la fin dernière de l'homme, car les facultés d'ordre supérieur, telles que l'intelligence et la volonté, ne peuvent avoir pour fin ces biens d'ordre inférieur ; — b) ils ne sont pas suf-

1. Ahrens, *Cours de droit nat.*, c. 1, § 47. — 2. Castellein, *ouvr. cité*, p. 64-65.

fisants : car ce sont des biens grossiers qui ne peuvent satisfaire l'intelligence et la volonté ; — *c*) ils n'excluent pas tout mal, comme l'ignorance et les vices, qu'ils favorisent au contraire le plus souvent ; — *d*) ils ne sont pas stables, et peuvent disparaître pour mille causes diverses ; — *e*) enfin ils ne sont pas également accessibles à tous, et manqueront toujours à un grand nombre d'hommes.

10. 2^o Examinons les biens *extérieurs* et *intérieurs* de l'âme.

A. — Les biens *extérieurs* de l'âme sont le pouvoir, la renommée, l'honneur, la gloire. Or tous ces biens — *a*) ne sont point la fin dernière et absolue de l'homme : car ils doivent se subordonner aux biens internes ; — *b*) ils ne sont point suffisants : car à ces biens peuvent se joindre l'ignorance, la maladie et bien d'autres maux ; — *c*) ils sont mêlés de bien des peines et des fatigues, et ceux qui les ambitionnent sont préoccupés de mille soucis et de mille embarras ¹ ; — *d*) ils sont fragiles et trompeurs : car l'honneur et la gloire sont à la merci des hommes et ne sont point au pouvoir de ceux qui sont honorés, mais de ceux qui veulent bien les honorer ; — *e*) enfin ils ne sont point communs à tous, et par leur nature même ils ne peuvent l'être.

B. — Restent les biens *intérieurs*, la science et la vertu ².

D'abord la *science* de ce monde : — *a*) elle est trop pleine de lacunes et d'obscurités pour rassasier notre besoin de savoir ; aussi les plus grands savants finissent par s'en lasser, comme on le raconte de Newton ; — *b*) elle n'exclut pas le mal moral ; elle enlève au contraire l'orgueil, et on la trouve aussi bien chez les méchants que chez les bons ; — *c*) ce n'est pas un bien stable, mais très fragile qui s'oublie peu à peu et qu'un accident peut entièrement détruire, comme on le rapporte, par ex. d'Albert le Grand ; — *d*) enfin par manque de temps ou défaut de talent, elle n'est pas accessible à tous et demeure l'apanage d'un petit nombre.

De même la *vertu* — *a*) ne satisfait pas pleinement notre âme, parce qu'elle est pleine de difficultés, et qu'elle n'exclut pas la lutte contre les révoltes de la concupiscence ; *b*) elle n'exclut pas davantage les autres maux : car les justes peuvent être malades, pauvres et ignorants ; — *c*) elle n'est pas abso-

1. Boèce, *Consol. phil.*, L. III. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2^e, q. 2, a. 7.

lument stable et assurée, mais elle peut être souillée et détruite par le péché mortel. Cela suffit pour que la vertu, quoiqu'elle soit au pouvoir de chacun, ne soit pas la béatitude objective de l'homme.

11. 3^o *La béatitude ne consiste point non plus dans la réunion de tous les biens finis*¹. — Cette réunion, de quelque manière qu'on l'entende, est impossible et d'ailleurs incapable de donner à l'homme la béatitude.

A. — D'après *les anciens*, la béatitude serait l'union *actuelle* des biens de l'âme, du corps et de la fortune. Or il est impossible que tous ces biens se trouvent réunis d'une manière stable et sans interruption en un seul et même homme, tandis que le cœur humain soupire après une félicité perpétuelle. — De plus, la réunion ne change pas la nature des parties. Et puisque tous les biens de l'âme, aussi bien que ceux du corps sont particuliers, changeants, temporels et finis, ils ne peuvent par leur réunion rassasier une âme, qui, douée d'intelligence et de volonté, désire le bien universel, immuable, infini et éternel.

B. — Les *Panthéistes* placent dans le progrès *indéfini* la fin dernière de l'homme : ce qui est impossible, — soit parce que, s'il y a progrès indéfini, la fin dernière ou terme dernier, mobile de toutes nos aspirations, n'existera jamais, — soit parce que les données de la science moderne assignent un terme certain et définitif à la vie sur notre planète (Théod., n. 17). — De plus, ce progrès serait forcément toujours fini et relatif en chaque homme, et ainsi les individus n'auraient point de fin dernière et absolue.

Concluons donc qu'aucun bien créé ne saurait être un objet suffisant de la béatitude humaine.

12. Dieu seul est donc l'objet de notre béatitude. —

C'est la conclusion indirecte de ce qui précède, car, sans cela, il n'y aurait pour l'homme aucune béatitude objective. Cependant nous ajouterons deux preuves directes :

1^o *L'objet* de la volonté humaine est le bien universel, comme l'objet de l'intelligence humaine est le vrai universel, en sorte que rien ne peut satisfaire la volonté humaine que le bien universel. Or ce dernier ne se trouve en aucun être créé, mais en Dieu seul. Dieu seul peut donc satisfaire la volonté humaine, comme le proclame le roi Prophète : *Qui replet in bonis desiderium tuum*².

2^o La fin de l'homme est sa béatitude. Or, nous avons prouvé en Théodicée (n. 112), que tout a été créé pour Dieu

1. Castelein, *ouvr. cité*, p. 69. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 2, a. 8.

comme fin dernière. C'est donc en Dieu seul que l'homme trouvera sa béatitude, selon ces belles paroles de S. Augustin : « Tu nous a faits pour toi, ô mon Dieu, et notre cœur n'aura pas de repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi ¹. »

La gloire de Dieu et la béatitude de l'homme se trouvent ainsi admirablement associées et confondues.

Coroll. — La poursuite d'une telle fin n'a donc rien de commun avec le sentiment égoïste du mercenaire, et la morale qui permet à l'homme, et même lui ordonne, d'orienter sa vie vers un tel bonheur (*Endémisme*) ne mérite pas une si injuste critique. C'est au contraire la morale chimérique du désintéressement absolu : « le devoir pour le devoir », qui renverse l'ordre essentiel, car le devoir n'est qu'un moyen et non une fin ; or cette fin n'est pas la mort, mais la vie, et la vie supérieure où Dieu trouvera sa gloire en même temps que l'homme sa perfection et son bonheur. S'aimer ainsi n'est que noble ambition et un noble égoïsme ² (n° 37).

§ II. — *La béatitude subjective ou formelle.*

13. Nature de la béatitude subjective ou formelle. —

La béatitude objective est infinie ; mais la béatitude subjective, étant un acte humain, ne peut être que finie et créée.

THÈSE

La béatitude subjective de l'homme consiste essentiellement dans la contemplation intellectuelle de Dieu, accompagnée de la part de la volonté d'un amour égal.

I. C'est une *contemplation* et un *amour*. — La béatitude subjective de l'homme est à la fois sa dernière perfection et la possession du souverain bien, de Dieu. Or — 1° la dernière perfection de l'homme ne peut être qu'une opération qui couronne ses plus nobles facultés, à savoir l'intelligence et la volonté. — 2° Dieu ne peut être possédé physiquement par l'homme, mais intentionnellement par ses facultés spirituelles. La béatitude doit donc consister dans la contemplation de l'intelligence et dans l'amour de la volonté.

II. C'est une contemplation, accompagnée d'un *amour égal* : — L'amour est, en effet, proportionné à la connaissance. Les théologiens, qui considèrent l'homme tel qu'il est de fait dans

1. *Confess.*, L. I, c. 1 ; — Boèce, *Consol. phil.*, L. III. — Farges, *L'Idée de Dieu*, p. 540-552. — 2. Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 246 et suiv.

l'ordre surnaturel, établissent que la fin de l'homme est la vision intuitive de Dieu. Mais les philosophes qui le considèrent hypothétiquement, tel qu'il eût été dans un ordre purement naturel, démontrent qu'une connaissance abstractive et relativement très parfaite, est la fin naturelle de l'homme. Et comme la vision intuitive diffère de la connaissance abstractive, il en est de même de l'amour correspondant ¹.

III. La béatitude consiste *essentiellement dans la contemplation*. — Il y a cependant controverse entre les auteurs ², pour savoir si ce qui constitue essentiellement la béatitude est l'acte de l'intelligence ou celui de la volonté. D'après les thomistes, c'est un acte de l'intelligence ; d'après les scotistes, c'est un acte de la volonté ; d'après d'autres philosophes, tels que S. Bonaventure, Albert le Grand, Suarez, c'est à la fois un acte d'intelligence et de volonté. Voici notre pensée : si on entend par béatitude ce qui rend complètement et parfaitement heureux, il est hors de doute que l'une et l'autre faculté sont requises ; si on recherche seulement la source d'où vient la béatitude, c'est un acte de l'intelligence (Psych., n. 118).

ARTICLE III.

La Recherche de la fin dernière.

Nous nous demanderons *si* on peut l'atteindre, *quand* et *comment* on peut l'atteindre.

14. Si l'obtention de la béatitude est possible à l'homme.

La grâce ne détruit pas la nature, mais la rend plus parfaite. Aussi, l'homme, quoiqu'appelé à une fin surnaturelle, n'en est pas moins capable pour cela de la béatitude naturelle, qu'il aurait eue dans l'état de nature pure.

THÈSE

L'obtention de la béatitude est possible à tous ; elle est même assurée conditionnellement, et doit être effective au moins en quelques-uns.

I. Elle est *possible*. — Tout homme a un désir naturel de la béatitude (n. 8) ; « tous, dit S. Augustin, nous voulons être heureux ». Or il répugne qu'un désir naturel ne puisse atteindre sa fin. Donc l'obtention de notre fin est possible.

Prouvons *la mineure*. Ce désir est naturel, car il est nécessaire, non libre, et pousse invinciblement à l'action ; — il

¹ 1. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 5, a. 4. — Contra Gent., L. III, c. 22. — 2. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 2 et 3, a. 4.

est, de plus, primordial : c'est, en effet, la raison dernière de tous les mouvements de la volonté (n. 6 et 7). Or un tel désir doit forcément pouvoir atteindre sa fin : sans cela, 1^o la nature humaine serait trompeuse, puisqu'elle tendrait à quelque chose d'impossible. 2^o Dieu lui-même pousserait en vain sa créature à une fin impossible. 3^o Et ainsi l'homme serait victime d'un jeu cruel et immérité : ce qui est inadmissible.

II. Elle est *assurée conditionnellement*. La poursuite de la béatitude est assurée de la part de Dieu ; elle ne l'est cependant point de notre part, car Dieu peut promettre quelque chose absolument ou conditionnellement : or Dieu n'a pas voulu, à cause de la liberté de l'homme, lui accorder nécessairement la béatitude, mais il a dû lui permettre de l'obtenir par le bon usage de sa liberté.

III. Elle est *effective* au moins *en quelques-uns*, comme l'observe Suarez : « Ce qui n'arrive pour aucun individu d'une espèce, quelque nombreux qu'on les suppose, est impossible, sinon physiquement ou métaphysiquement, au moins moralement et au point de vue humain. » Donc, puisque la béatitude naturelle est possible, elle doit se réaliser au moins dans quelques individus de l'espèce humaine.

15. Le moment où l'homme possédera la béatitude parfaite ¹.

THÈSE

La béatitude peut commencer en cette vie ; — elle n'est cependant jamais parfaite dans la vie présente, — elle le sera seulement dans la vie future.

I. *Elle commence en cette vie*, — quoi qu'en disent les pessimistes. En effet : — 1^o La béatitude parfaite consiste en la possession de Dieu par la connaissance et l'amour. Mais cette possession de Dieu, peut commencer *réellement* sur cette terre pour l'homme qui, autant qu'il le peut et le doit, connaît et aime Dieu. — 2^o La vie présente de l'homme doit être un acheminement vers sa fin dernière. Elle doit donc être par l'espérance comme une anticipation et un avant-goût de la béatitude éternelle. Voilà pourquoi il n'y a rien de plus misérable sur cette terre, que celui qui, méprisant la connaissance de Dieu, ne tend pas vers sa fin dernière.

1. Sum. Theol., 1a 2æ q. 3, a. 6 ; — q. 4, a. 6 et 7 ; — q. 5, a. 8. — Aristote, I, X, c. VIII.

II. *Elle n'est jamais parfaite en cette vie.* — En cette vie, en effet : — 1. Tous les maux ne peuvent être écartés ; toujours il y a des ignorances dans l'intelligence, des affections désordonnées dans la volonté, sans compter de nombreuses souffrances corporelles. — 2. De même, le désir du bien ne peut être entièrement satisfait ici-bas. L'homme, en effet, désire avant tout la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de la vie présente sont passagers, et se terminent, au moins avec la vie elle-même. Il est donc impossible d'avoir en cette vie une béatitude complète ¹.

III. *Elle le sera seulement dans la vie future.* — Cette conséquence s'impose, puisque, d'une part, nous atteindrons sûrement la béatitude, si nous remplissons les conditions imposées par Dieu, et que, d'autre part, ce ne peut être dans la vie présente. Mais, comme il doit y avoir pour l'âme et aussi très probablement pour le corps (Psych., n. 233) une autre vie immortelle, c'est dans cette autre vie que nous jouirons de la béatitude dans l'âme et même dans le corps.

16. Le moyen de mériter la béatitude ².

THÈSE

La vie présente est un voyage et une épreuve, dont la fin est d'obtenir la béatitude, par l'observation de la loi morale.

I. *C'est un voyage et une épreuve.* — C'est un voyage, puisque nous marchons vers la fin dernière, vers la parfaite béatitude, que nous obtiendrons seulement au terme de notre course, dans la vie future. — C'est aussi une épreuve, sinon il faudrait dire qu'une vie si remplie de misères serait un châtiment, une expiation pour des fautes personnelles commises dans une vie antérieure : ce qui est faux, comme nous l'avons démontré en Psychologie (n. 220, 234).

II. *Le but de la vie présente est de mériter la béatitude par l'observation de la loi morale.* — Cette observation, en effet, est requise et suffit. — 1. Elle est requise, soit parce que l'homme ne peut, par des actes contraires à l'ordre, obtenir la fin qui résulte de cet ordre ; soit parce que Dieu est trop juste pour accorder sa béatitude à des ennemis qui violent ses préceptes. — 2. Elle suffit, soit parce que l'homme, dont la vie

1. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 5, a. 3. — 2. Castelein, ouvr. cité, p. 77-81.

aura été conforme à l'ordre, aura fait tout ce qu'il est en son pouvoir de faire pour arriver à la fin de cet ordre ; soit parce que, par une telle vie agréable à Dieu, l'homme se sera rendu digne de la récompense future (n. 36).

On voit par là tout le prix et la dignité éminente de notre vie mortelle ¹.

CHAPITRE SECOND

LES LOIS DES ACTES HUMAINS ².

Nous diviserons cette étude en quatre parties : I. La loi *en général* ; II. La loi *éternelle* ; III. La loi *naturelle* ; IV. La loi *positive* ; ces quatre parties, comme on le verra, s'enchaînent très naturellement et s'expliquent les unes les autres.

ARTICLE I.

La Loi en général.

A l'exemple de S. Thomas, nous étudierons trois choses sur la loi en général : sa *nature*, ses *espèces*, et ses *effets*.

17. Notion de la loi en général : la loi morale. —

A. — « Ce mot *loi* vient de *ligare*, lier, parce que la loi est un lien qui oblige à agir. » C'est encore une règle ou une cause exemplaire, à laquelle doivent se conformer toutes choses : aussi, d'après Platon, rien n'est sans règles, et il y a les lois de la nature, de l'art et des mœurs.

B. — On définit d'ordinaire avec S. Thomas, la loi morale : « *Un ordre raisonnable promulgué en vue du bien commun par celui qui est chargé de régir la communauté.* »

1° C'est un *ordre raisonnable* ; c'est là l'élément *formel* de la loi. La loi désigne, en effet, une règle rationnelle, qui dirige les actes humains vers la fin où ils doivent tendre.

2° Elle est en vue du *bien commun* : telle est la *cause finale* de la loi. Elle dirige vers le *bien* : la loi dirige, en effet, vers la fin ; or la fin dernière de la vie humaine est la félicité, ou la béatitude. — Elle dirige vers le *bien commun* ; car

1. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, Paris, 1894. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 90 jusqu'à q. 108. — Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 252-283.

l'individu n'est qu'un membre d'une communauté ; or la loi vise à l'ensemble comme au plus parfait.

3^e La loi est établie par *celui qui est chargé de régir* la communauté : telle est la cause *efficiente*, le législateur. Personne, en effet, ne peut commander à une communauté, s'il n'en est le maître ou le supérieur : aussi « n'est-il pas donné à chacun de faire la loi ».

4^e Enfin la *condition* de la loi est qu'elle soit *promulguée* ou manifestée de manière à pouvoir être connue : sans quoi elle ne serait point obligatoire pour ses sujets. Les sujets ne sont pas tenus, en effet, de régler leurs actes suivant la loi, tant qu'ils ne peuvent la connaître.

Note. — La conscience individuelle ne peut donc *faire* la loi ; elle ne peut même la *promulguer* qu'au nom d'un supérieur.

18. Propriétés essentielles de la loi. — Elles découlent de sa définition et sont au nombre de quatre : la *possibilité*, la *justice*, l'*utilité* et la *stabilité*.

La loi doit être *possible*, « car à l'impossible nul n'est tenu ». Il faut aussi qu'elle soit *juste*, car c'est un ordre essentiellement raisonnable. C'est en ce sens seulement qu'est vrai le principe de droit : « Tout ce qui plaît (raisonnablement) à César a force de loi » ; mais il est absolument faux le principe du poète, qui substitue à la loi raisonnable celle du bon plaisir :

« Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. »

La loi doit en outre être *utile* : cela ressort du but de la loi, qui est de tendre au bien commun. — Enfin elle est par elle-même *stable* : elle dépend, en effet, du législateur, et elle oblige, jusqu'à ce qu'elle soit révoquée par lui.

Coroll. — Il ne faut donc pas confondre la loi, l'*édit* et le *précepte* : le précepte impose une obligation à un seul individu ; l'*édit* à la communauté, mais pour un temps seulement ; la loi à la communauté, et d'une façon stable.

19. Diverses espèces de lois. — Toutes les espèces de lois, comme nous l'avons dit, sont des ordres raisonnables. Elles se distinguent les unes des autres en ce qu'elles ne sont point toutes faites en *même temps*, ni promulguées par le *même moyen* ; ni imposées par la *même autorité* ; ni dirigées vers la *même fin*. Voici donc la genèse des diverses espèces de lois.

La loi est faite

ou de toute éternité, et on l'appelle loi <i>éternelle</i> ;	ou dans le temps, et on l'appelle loi <i>temporelle</i> .
---	--

La loi temporelle est manifestée

ou par l'usage de la raison, et on l'appelle loi <i>naturelle</i> ;	ou par un signe extérieur, et on l'appelle loi <i>positive</i> .
--	---

La loi positive est imposée

immédiatement par Dieu, et on l'appelle loi <i>divine</i> ;	ou par une autorité humaine, et on l'appelle loi <i>humaine</i> .
--	--

La loi humaine concerne

la société religieuse, et on l'appelle loi <i>ecclésiastique</i> ;	ou la société civile, et on l'appelle loi <i>civile</i> .
---	--

20. — La fin éloignée et la fin prochaine de la loi. —

A. — La fin éloignée de la loi, est de *rendre les hommes bons*. Elle dirige, en effet, ceux qui lui sont soumis au bien commun et à la fin dernière.

B. — Mais sa fin prochaine est le *devoir* ou *l'obligation*. On appelle ainsi une *nécessité, non pas physique; mais morale, de faire ou d'omettre tel acte, produite par le supérieur dans son subordonné*. — C'est une *nécessité*, et même absolue : on entend généralement, en effet, par obligation ce qui lie la volonté, même malgré elle. — Non pas *physique* ; sinon elle ruinerait la liberté, soit qu'elle provienne d'une détermination interne de la nature, soit d'une violence externe. — Mais *morale*, car elle est connue par la raison, et proposée à la volonté libre.

Nous avons dit : produite par *l'autorité* d'un supérieur. C'est là, en effet, l'origine de l'obligation ; elle procède de l'autorité, c'est-à-dire du droit de commander à une communauté et d'imposer à chacun le devoir d'obéissance ¹.

Ainsi le droit est plus étendu que l'autorité, car toute autorité est un droit, mais la réciproque n'est pas vraie.

ARTICLE II.

La Loi Éternelle ².

21. Notion de la loi éternelle. — S. Thomas la définit :

1. Castelein, *curr. cité*, p. 289. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 93.

« *L'ordre de la divine sagesse, en tant qu'elle dirige tous les actes et tous les mouvements.* » S. Augustin la définit de même : « La raison ou la volonté de Dieu, ordonnant de conserver l'ordre naturel et défendant de le troubler ». Acte de raison ou de volonté : ou plutôt, de raison jointe à la volonté.

La loi éternelle n'est pas absolument et *simplement nécessaire*, mais hypothétiquement, en ce sens que, si la création est posée, il est nécessaire que Dieu conçoive et commande un ordre parmi les créatures.

22. S'il y a une loi qui soit en Dieu de toute éternité.

THÈSE

Il y a une loi divine éternelle.

Preuve. — Le concept de loi implique quatre éléments (n. 17) : or ces quatre éléments sont dans la pensée divine de toute éternité : à savoir — un *ordre* raisonnable dirigeant toutes choses, — vers le *bien commun*, — voulu par Dieu, comme *principe suprême*, — et *promulgué* aux créatures dans l'hypothèse de leur création. Il en résulte donc que l'univers a été de toute éternité gouverné par la raison divine : « et c'est cela qu'on appelle loi ».

S'il en était autrement, Dieu ne serait pas sage, puisqu'il ne connaîtrait point d'ordre ; il ne serait point saint, s'il ne voulait l'ordre connu ; il ne serait pas un maître prévoyant, s'il n'imposait pas aux créatures la poursuite de cet ordre.

Plusieurs *objectent* que cette ordonnance des choses ne mériterait point le nom de loi, parce qu'il lui manquerait trois conditions nécessaires à la loi : des *sujets*, une *fin*, et la *promulgation*.

1^o Cette loi éternelle n'aurait point de *sujet*, car les créatures n'existent point de toute éternité.

Rép. : De toute éternité la loi n'existe point *passivement* dans ses sujets, *nous l'acc.* ; elle n'existe point *activement* en Dieu, *nous le nions*, car les créatures préexistent dans la raison divine, par laquelle elles peuvent être connues et ordonnées d'avance.

2^o Une loi éternelle n'aurait point de *but*, car il n'y a aucun but éternel auquel puisse se rapporter cette loi.

Rép. : Il n'y a aucun but éternel par rapport à la créature, *nous l'acc.* ; par rapport à Dieu, *nous le nions*, car Dieu est de toute éternité la fin de toutes choses.

3^o Il n'y a point de *promulgation* de toute éternité, car il n'y avait personne à qui faire connaître cette loi.

Rép. : Il n'y a point eu de promulgation connue par les sujets de cette loi, *nous l'acc.* ; il n'y en a point eu de la part de Dieu, *nous le mions*. Et cela suffit pour qu'il n'y ait pas eu seulement projet de loi, de la part de Dieu, mais une loi impérative et complète, qui saisit toute créature et l'oblige dès qu'elle apparaît à l'existence.

ARTICLE III.

La Loi Naturelle.

Nous nous poserons trois questions : *qu'est-ce que la loi naturelle, existe-t-elle, quelle est sa nature ?*

23. Notion de la loi naturelle. — A. — On entend sous ce nom, cette loi — qui nous est manifestée par la raison *naturelle*, — qui découle de l'essence ou de la *nature* des choses, — qui procède de la *nature* ou de Dieu, auteur de la *nature*, — et qui conduit l'homme à sa fin *naturelle*.

On peut donc définir ainsi la loi naturelle : *Cette partie de la loi éternelle, qui concerne la créature raisonnable*¹. Et, comme la loi éternelle est la raison même de Dieu, en tant qu'elle dirige tous les actes et tous les désirs, la loi naturelle sera donc : « L'impression en nous de cette lumière divine, par laquelle nous distinguons ce qui est bien et ce qui est mal ². » Assurément « toutes les créatures participent en quelque façon à la loi éternelle », même les créatures physiques ; l'homme toutefois y participe d'une manière bien plus complète et plus admirable, « puisqu'il devient à son tour pour lui-même et pour d'autres un nouveau législateur et une nouvelle providence ».

B. — Si l'on nous demande en quoi consiste cette lumière participée, nous répondrons : 1^o c'est celle qui nous permet de distinguer le bien et le mal (Alex. de Halès) ; — 2^o ou bien c'est la nature raisonnable elle-même, à qui, en vertu même de son essence, certains actes conviennent et d'autres sont contraires (Vasquez) ; — 3^o ou encore c'est l'enseignement de la raison, qui montre expressément ce qui convient et ce qui ne convient pas (Gabriel) ; — 4^o ou enfin, c'est la lumière naturelle, participée de la loi éternelle (Billuart, et les thomistes).

24. Existence de la loi naturelle. — Les athées, les panthéistes, les matérialistes et les positivistes rejettent, soit indirectement, soit directement, l'existence de cette loi³. Contre eux, nous prouverons cette

1. *Sum. Theol., ibid. et supplem.*, q. 65, a. 1. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2ae, q. 99, a. 2. — 3. Helvétius, Hobbes, d'Holbach, Mandeville, *La fable des abeilles* ; — Taine, *Hist. de la littér. en Angleterre*.

THÈSE

Il y a une loi naturelle, gravée par Dieu dans le cœur de l'homme.

I. Preuve de *conscience*. — La conscience de chacun nous montre qu'il y a une lumière, ou une raison naturelle, grâce à laquelle nous distinguons ce qui est bien et ce qui est mal, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter ; chaque fois, en effet, que nous obéissons à cette lumière intérieure, notre conscience est satisfaite ; et chaque fois que nous la violons, nous sommes torturés par l'aiguillon des remords.

II. Preuve de *raison*. — Il y a dans toutes les créatures des principes, qui ne les portent pas seulement à accomplir leurs opérations propres, mais encore à les adapter à leur fin. Or l'homme n'est pas dans une condition inférieure à celle des animaux : il a donc une lumière, grâce à laquelle il connaît sa fin, et adapte ses actions à cette fin ; c'est la loi naturelle. — S'il en était autrement, l'homme manquerait des choses nécessaires, la nature serait en défaut, et la sagesse de Dieu serait en cause.

III. *Preuve indirecte*, tirée des conséquences funestes de l'opinion contraire. — Si l'on rejette l'existence de la loi naturelle, il ne reste plus à la moralité aucun fondement ; ou ce fondement dépend du bon plaisir de l'homme, et par là même, n'est ni stable, ni immuable ; tout ce qui dépend du bon plaisir est, en effet, conventionnel, et peut être changé par les hommes eux-mêmes. En sorte que le vol, la tromperie, l'homicide et tous les autres crimes pourraient devenir tantôt permis et tantôt défendus ; conséquences contraires au bon sens.

25. Confirmation par l'autorité des peuples, des philosophes.

I. Tous les peuples, si incultes et si sauvages qu'ils aient été, ont de tous temps reconnu l'existence de la loi naturelle ; par ex., chez tous, ce précepte a toujours été en vigueur : tu ne feras pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit à toi-même, etc. Or ce consentement est un critère infaillible de certitude ; il s'agit, en effet, d'une vérité d'une importance suprême, essentiellement pratique, et contraire aux passions.

II. Les philosophes que l'on considère, à juste titre, comme *les pères de la philosophie morale*, chez les Grecs : Socrate, Platon, Aristote, enseignèrent hautement que la loi naturelle est connue de tous les hommes. — Parmi les philosophes romains les plus remarquables, Cicéron s'exprime ainsi : « Cette loi n'est pas écrite, mais innée ; nous

ne l'avons ni apprise, ni reçue, ni lue, mais nous l'avons tirée de la nature même ; nous n'en avons point été instruits, mais nous sommes faits pour elle ; elle ne nous a point été enseignée, mais nous en sommes tout imprégnés ¹. » — Enfin dans ces derniers siècles, la majeure partie des philosophes, et même des sceptiques qui doutent de tout le reste, ont professé ouvertement que cette loi est innée en l'homme ² ; ainsi Kant s'exprime en ces termes : « Deux objets emplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants : au-dessus de nous le ciel étoilé, au-dedans, la loi éternelle. » Donc la loi naturelle existe.

26. Objections contre la loi naturelle. — *Obj. I.* — La seule évolution des forces naturelles suffit pour que l'homme atteigne sa fin ; la loi naturelle est donc inutile et n'existe pas ³.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : Cette évolution suffit dans l'ordre matériel et pour une fin matérielle, *nous l'acc.* ; dans l'ordre moral, et pour la fin propre de l'homme, *nous le nions*. — Les actes qui procèdent de la volonté libre, « ne peuvent être réglés et mesurés » par un instinct aveugle de la nature, mais par une lumière raisonnable.

Obj. II. — La loi naturelle supprimerait la liberté ; elle n'existe donc point.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : — La loi naturelle régit très sagement la liberté, *nous l'acc.*, elle la supprime, *nous dist. de nouveau* ; moralement, *nous l'acc.*, physiquement, *nous le nions*. Elle la complète seulement, et la dirige vers sa fin naturelle.

Inst. I. — La condition de l'homme devient alors inférieure à celle des autres êtres qui ne sont point soumis à une telle loi.

Rép. — *Nous nions l'ant.*, car il est meilleur et plus noble de se diriger soi-même vers sa fin, éclairé par sa raison et se servant de sa liberté, que d'y être conduit comme les animaux nécessairement et par une impulsion aveugle.

Inst. II. — Mais « on est d'autant plus libre, qu'on est moins soumis à la loi » ; donc il faut que l'homme soit moins soumis que l'animal.

Rép. — *Nous dist. l'ant.*, l'homme doit être moins soumis à la loi physique que l'animal, *nous l'acc.* ; à la loi raisonnable, *nous le nions*.

27. Immutabilité de la loi naturelle. — *A.* — Elle est *immuable intrinsèquement* et *extrinsèquement*, quoi qu'en aient dit Puffendorff et les rationalistes modernes. La loi éternelle a son fondement dans les essences des choses, et la loi naturelle est l'expression de la loi éternelle ; il en résulte qu'elle ne peut être changée *intrinsèquement*, comme cela arrive pour

1. Plaidoyer pour Milon. — 2. Voltaire, *Loi naturelle*. — Hume, *Recherches*, § 1. —

3. Cette objection est de Spinoza, *Trailé théologico-politique*, c. 4. — Taine, *Les philos. français au XIX^e siècle*. — Sum. Theol. 1a 2æ, q. 91, a. 2, obj. 2.

les lois positives par la cessation de la loi elle-même ; ainsi le mensonge ne cessera jamais d'être un mal.

Elle ne change pas non plus *extrinsèquement*, sous l'influence d'un pouvoir supérieur. Dieu (et à plus forte raison un législateur humain) ne peut faire que ce qui est par essence un mal, devienne un bien. Il ne peut donc jamais être permis, — si l'on prend ces mots dans leur sens rigoureux, — ni d'*abroger* la loi naturelle, c'est-à-dire de la détruire, ni d'y *déroger*, c'est-à-dire d'en supprimer une partie, ni de *dispenser* de quelqu'une de ces obligations. Cicéron l'a proclamé par ces belles paroles : « C'est une loi intangible à laquelle on ne peut déroger, et qu'on ne peut abroger. Ni le sénat ni le peuple ne peuvent nous dispenser de lui obéir. »

B. — *Nous avons dit* : si on prend ces mots « abroger, dispenser, déroger » dans leur sens rigoureux, c'est-à-dire en ce qu'ils impliquent un changement formel de la loi. Il en serait autrement si ces mots étaient pris dans un sens large, et n'exprimaient qu'un changement apparent dans la loi : par exemple, Dieu qui ne peut permettre le vol et l'homicide, a permis cependant que les Egyptiens fussent spoliés, et il a ordonné d'immoler Isaac, parce que, grâce à son domaine souverain sur toutes choses, les choses prises par les Hébreux n'appartenaient plus aux Egyptiens, et le meurtre d'Isaac n'était point résolu par l'autorité privée d'Abraham. Cette question sera traitée plus longuement en Théologie.

ARTICLE IV.

La Loi Positive.

Nous en étudierons la *nature*, l'*existence* et les *conditions*.

28. Nature et division de la loi positive. — A. — On la définit : *un ordre raisonnable qui découle de la volonté libre d'un législateur, et se surajoute à la loi naturelle.*

Elle diffère donc à cinq points de vue de la loi naturelle :
 1° Au point de vue de *l'autorité* : elle n'existe pas nécessairement, mais provient de la libre volonté du législateur. —
 2° Au point de vue de *son objet* : car elle peut porter sur des choses indifférentes, qui ne sont intrinsèquement ni bonnes ou mauvaises. — 3° Au point de vue du *sujet* : car la loi naturelle s'applique nécessairement à tous les hommes, tandis que la loi positive ne s'applique qu'aux membres de la communauté pour laquelle elle a été faite. — 4° Au point de

vue de *la fin* : elle a une fin spéciale, soit temporelle, soit surnaturelle, comme la loi divine. — 5° Au point de vue de *la forme* : la loi positive, en effet, n'est point gravée naturellement dans nos cœurs, mais elle nous est annoncée de vive voix ou par écrit, c'est-à-dire par quelque signe extérieur.

B. — Il y a deux espèces de lois positives : la loi *divine* et la loi *humaine* ; mais il peut y avoir autant de lois humaines, qu'il y a de sociétés constituées sous une autorité légitime.

29. Relations de la loi positive avec la loi éternelle et la loi naturelle. — I. *La loi positive divine* tient de la loi éternelle et de la loi naturelle. — Si on la considère activement en Dieu, elle est comme la loi éternelle, un ordre conçu par la raison éternelle, quoiqu'elle procède de la volonté libre. — Si on la considère passivement dans ses sujets, elle est comme la loi naturelle promulguée aux hommes dans le temps, quoique par un procédé différent.

II. *La loi positive humaine* tient aussi de l'une et de l'autre.

D'abord de la *loi éternelle* : elle en reçoit, en effet, sa valeur et sa force obligatoire. Car, d'une part, l'ordre du législateur humain est déraisonnable et sans valeur, s'il n'est pas conforme à la raison éternelle ; d'autre part, le législateur n'a pas par lui-même l'autorité, mais il la tient de Dieu.

En second lieu, de la *loi naturelle* : — 1° Quelquefois, en effet, la loi humaine n'est qu'une *répétition* ou une sanction des préceptes contenus dans la loi naturelle, par ex., de celui-ci : tu ne tueras point. — 2° Quelquefois, c'est une *détermination* spéciale de certains préceptes déjà contenus dans la loi naturelle, mais non déterminés par elle : par exemple, le jour consacré au culte de Dieu : dans ces cas, elle présuppose la loi naturelle, et ne peut la contredire. — 3° Dans l'un et l'autre cas, elle reçoit toute sa *valeur* de ce précepte de la loi naturelle : il faut obéir aux ministres de Dieu.

30. S'il y a parmi les hommes de véritables lois positives.

Pour cela il faut et il suffit qu'il y ait, d'une part, une *communauté*, et d'autre part un *législateur humain*, qui puisse et qui doive lui imposer des lois. Or :

1° Il y a des *communautés* qui peuvent être soumises à une loi positive ; par exemple, la société domestique et la société civile, qui procèdent de Dieu, auteur de la nature : la société ecclésiastique, qui découle du Christ, auteur de l'ordre surnaturel.

2^o Il y a aussi des *législateurs*, qui *peuvent* imposer la loi, car toute société, quelle qu'elle soit, a besoin d'un pouvoir qui la dirige : et comme il est de l'économie de la providence de gouverner les choses inférieures par les causes supérieures, elle doit accorder aux souverains le pouvoir législatif.

3^o Aussi le souverain peut-il établir la loi, parce qu'il *le doit* : les droits, en effet, tirent leur origine du devoir. — Or il le doit pour deux raisons. — *D'abord* pour assurer l'observation de la loi naturelle : cette dernière, en effet, n'est pas assez déterminée relativement aux personnes, aux lieux, aux temps, aux circonstances particulières ; ses conséquences éloignées ne sont point suffisamment claires ni suffisamment connues ; d'ailleurs la sanction temporelle, est nécessaire pour en assurer l'exécution. — *En second lieu*, c'est nécessaire pour le repos et la tranquillité de la vie temporelle, comme le dit S. Isidore : « Les lois sont faites pour réduire par la crainte l'audace humaine, pour que l'innocence vive en sûreté au milieu des méchants, et que le désir de nuire qu'ont ces derniers soit réprimé par la crainte du châtement ¹. »

31. Conditions essentielles de la loi positive. — La loi divine ne peut jamais être injuste, mais il n'en est pas de même de la loi humaine. A moins de soutenir l'omnipotence du Dieu-État, il faut reconnaître qu'il y a des conditions, sans lesquelles une loi est une iniquité, une violence et un abus de pouvoir. Ces conditions générales sont au nombre de deux : les lois sont injustes soit « si elles sont contraires au bien de Dieu, soit au bien de l'homme » ; ce qui peut arriver de quatre façons, par leur fin, leur auteur, leur matière et leur forme. de la cinq conditions :

1. Il faut que la loi humaine *ne s'oppose pas à la loi naturelle ou divine*, car l'inférieur ne peut prévaloir contre le supérieur. Les lois qui détourneraient les citoyens de la Religion ou de la vertu sont donc injustes.

2. Qu'elle soit faite pour le bien de *la communauté*. Aussi les lois qui, au mépris du bien commun, tendent au bien exclusif d'un individu ou d'un parti sont injustes. A plus forte raison, si elles ne sont que des armes de guerre et des instruments d'oppression contre une partie de la nation.

3. Qu'elle *n'excède pas* le pouvoir du législateur. Car si la loi est faite par quelqu'un qui n'a pas autorité en la matière dont il s'agit, elle est injuste ; par exemple, si le pouvoir civil s'occupe de régler les choses spirituelles.

4. Qu'elle soit *possible*, non seulement physiquement, mais

1. V. Etymol., c. XX-1. — Sum. Theol., 1a 2æ, q. 95, a, 1 et 3.

moralement pour le commun des hommes. La loi humaine ne peut donc prescrire tous les actes de vertu, mais seulement ceux qui sont nécessaires au bien commun ; elle doit de même n'interdire que les vices les plus graves, sans la prohibition desquels la société humaine ne pourrait subsister.

5. Enfin il faut qu'elle n'impose de charges à ses sujets que *proportionnellement à leurs forces ou à leurs ressources* : autrement, ce serait violer la justice distributive.

LIVRE SECOND

PRINCIPES INTRINSÈQUES DES ACTES HUMAINS.

Après avoir étudié les principes extrinsèques des actes humains, leur *cause finale* et leur *cause exemplaire*, il nous faut traiter des principes intrinsèques, et parler des causes *efficiente*, *matérielle* et *formelle* de ces mêmes actes. De là trois chapitres : I. *Du volontaire libre* ; — II. *De la moralité matérielle* ; — III. *De la moralité formelle* des actes humains ; nous y ajouterons ; — IV. *Des conséquences intrinsèques* ou des *fin*s prochaines des actes humains.

CHAPITRE PREMIER

DU VOLONTAIRE LIBRE DANS LES ACTES HUMAINS.

Il suffira d'ajouter ici peu de chose à ce que nous avons dit en Psychologie (n. 105) sur la nature de l'acte volontaire libre.

32. Notion de l'acte volontaire et libre, ou acte humain.

A. — Un acte simplement volontaire est celui *qui procède d'un principe d'activité intrinsèque, avec une connaissance préalable de la fin*¹. — Ce principe est la volonté ou appétit cognitif ; — cette connaissance provient de l'intelligence qui seule régit la volonté ; — cette fin est une chose quelconque, considérée comme but de l'action.

1. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 6, a. 2.

En conséquence, pour qu'un acte soit volontaire, deux choses sont requises : la spontanéité de la part du principe efficient, et la connaissance de la fin. Aussi l'acte volontaire ne sera-t-il point : — 1. *Violenté*, c'est-à-dire fait contrairement à la volonté, sous l'impulsion d'un agent externe, comme par exemple se laisser mettre en prison ; — 2. Ni *instinctif*, c'est-à-dire venant d'un principe interne, mais aveugle, comme par exemple le réveil des passions. — 3. Ni enfin *involontaire*, c'est-à-dire fait par la volonté, sans savoir ce qu'elle fait, si, par exemple, un chasseur tue son ami, en croyant tuer un cerf ¹.

B. — L'acte *volontaire* est de deux espèces. Quoique on confonde souvent dans le langage courant le volontaire et le libre, cependant tout acte volontaire n'est pas libre, car si toutes les actions de la volonté sont volontaires, elles ne sont pas toutes libres. Il y a donc deux espèces d'actes volontaires : les uns nécessaires, les autres libres.

C. — On entend précisément par *acte humain*, un acte volontaire et libre. C'est un acte qui *s'accomplit sous l'influence d'une volonté délibérée*. Ainsi donc on appelle actes humains les actes accomplis par la volonté libre, ou par une autre faculté sous le commandement de la volonté libre. On appelle, au contraire, actes *de l'homme*, ceux qui s'accomplissent sans délibération par la volonté, ou en dehors de la volonté ².

Il ne peut y avoir d'intermédiaire entre l'acte libre et l'acte nécessaire. Mais les actes libres peuvent être plus ou moins réfléchis, plus ou moins libres : aussi y a-t-il divers degrés de responsabilité.

33. Obstacles qui s'opposent à l'acte volontaire libre ³. —

Le volontaire libre suppose deux choses : qu'il se fait suivant la tendance du principe interne, et qu'il se fait en connaissance de cause. Tout ce qui supprime, diminue, ou augmente une de ces conditions, supprime, diminue, ou augmente le caractère volontaire de cet acte. Or ces causes sont au nombre de quatre : la *violence* externe, l'*ignorance* de la part de l'intelligence, la *passion* de la part de la volonté, enfin l'*habitude* qui influe sur l'intelligence et sur la volonté.

1. La *violence* est l'action d'une force externe qui nous empêche de faire ce que nous voulons. La violence n'atteint que l'acte externe commandé par la volonté ; car l'acte interne de la volonté ne peut être empêché par aucune force extérieure. La violence *absolue* supprime complètement

1. Sum. Theol., q. 6, a. 1, 2, 4, 5. — 2. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 1, a. 1. — 3. Castelein, *ouvr. cité*, p. 20.

la liberté de l'acte extérieur ; une violence *incomplète* la diminue seulement.

2. *L'ignorance est le défaut de connaissance* ; or elle est double : vincible ou invincible, suivant qu'il a été possible ou impossible de la vaincre par un effort raisonnable. La seconde supprime la liberté ; la première la diminue, à moins qu'il s'agisse d'une ignorance affectée, laquelle, librement voulue, augmente la responsabilité.

3. Parmi les *passions*, nous citerons ici la *crainte* et la *concupiscence*.

a) La crainte est *un trouble de l'esprit à l'approche de quelque danger*. Elle peut être *légère* ou *grave*. La première n'enlève, ni ne diminue la liberté. La seconde ne la supprime que lorsqu'elle supprime l'usage de la raison.

b) La concupiscence est *le mouvement de l'appétit sensitif à la poursuite d'un bien sensible*. Elle peut être antérieure ou postérieure à l'acte libre. Dans le premier cas, elle diminue, ou même supprime la liberté, suivant qu'elle diminue ou supprime l'usage de la raison ; dans le second, puisque c'est la volonté qui l'excite, elle augmente la responsabilité, bien loin de la diminuer.

4. *L'habitude* rend l'opération plus facile et plus agréable. Si donc les habitudes ont été acquises, et sont conservées librement, elles augmentent la liberté pour le bien ou pour le mal. Mais si elles ont été rétractées, sans cesser d'augmenter encore l'inclination de la volonté, elles suppriment l'indifférence de la raison, et par là même, de la liberté.

Mais toutes ces questions seront traitées beaucoup plus longuement en Théologie.

CHAPITRE SECOND

MORALITÉ MATÉRIELLE DES ACTES HUMAINS.

34. Diverses espèces de moralité. — A. — La moralité en général est *cette propriété des actes humains, qui rend les uns justes, honnêtes, bons ; les autres, au contraire, mauvais, malhonnêtes, injustes*. Or « le bien et le mal dans les actes sont analogues au bien et au mal dans les choses ¹ ». Et

1. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 18, a. 1.

comme le bien et le mal supposent dans les choses une certaine plénitude, ou au contraire un certain défaut d'être, de même le bien et le mal moral supposent dans les actes une certaine plénitude ou un certain défaut, dont nous déterminerons plus loin la nature.

B. — Il y a deux espèces de moralité : matérielle ou objective, formelle ou subjective. La première réside dans les objets d'ordre moral que la volonté peut rechercher, et par là même dans les actes qui ont ces objets pour fin. La seconde ne réside que dans les actes subjectifs, en tant qu'ils procèdent de la volonté libre. La première détermine les conditions objectives du bien et du mal moral ; l'autre les conditions subjectives de la conscience. Nous traiterons de la moralité subjective dans le chapitre suivant. Dans celui-ci nous étudierons la moralité objective, en nous demandant si elle existe, quelle est sa nature, quelle est son origine ? De là trois articles : I. *Existence*, II. *Nature*, III. *Origine* du bien et du mal ou de la moralité matérielle et objective.

ARTICLE I.

Existence de la moralité matérielle ou objective.

35. Existence du bien et du mal moral.

THÈSE

Il y a des objets qui par leur nature même sont moralement bons ou mauvais.

On le prouve de trois façons :

1° *Par le sens commun.* Car dans l'ordre pratique, aussi bien que dans l'ordre spéculatif, il y a des propositions évidentes par elles-mêmes, telles que : il faut faire le bien et éviter le mal, adorer Dieu, honorer ses parents, etc.... « Ceux qui doutent, dit le Stagyrte, s'il faut adorer Dieu et aimer ses parents, ont besoin de châtimement », et non d'arguments ².

2° *Par la conscience.* Les choses qui produisent dans la conscience des effets essentiellement opposés, diffèrent essentiellement entre elles ; or nous sommes remplis de joie lorsque nous avons fait une chose bonne, et pleins de remords d'avoir fait une chose mauvaise : de même et naturellement, nous

1. *Top.*, I, 9.

aimons les gens de bien et haïssons les méchants. Donc il y a des choses bonnes et des choses mauvaises.

3° *Par le consentement des peuples.* Il n'y a point de peuple dont la langue ne contienne les mots « bon, mauvais, juste, injuste », dont les lois ne prescrivent certains actes comme bons, et n'en interdisent d'autres comme mauvais, dont les institutions ne favorisent la moralité et ne réprouvent l'immoralité. « Mais que quelque chose paraisse vrai à tous, c'est là un critère de vérité », comme le remarque Sénèque, surtout lorsqu'il s'agit d'une vérité contraire aux passions.

Coroll. — Le bien et le mal diffèrent spécifiquement, puisqu'ils ont des essences différentes et même contraires, car le bien est conforme et le mal opposé à la raison, comme nous le dirons bientôt (n. 38).

36. Réfutation des objections. — Les adversaires de cette thèse sont les sceptiques, qui ne savent distinguer le bien du mal, pas plus que le vrai du faux ; — les Fatalistes, les Athées, les Panthéistes, les Matérialistes, car aucune moralité ne peut subsister sans Dieu et la liberté, — enfin, de nos jours, les positivistes, par ex., Taine ¹.

Ils raisonnent ainsi : chez les nations les plus civilisées, on ne s'accorde pas sur le bien et le mal, par exemple, sur l'immoralité du divorce et de bien d'autres lois. Donc on ne peut les distinguer.

Rép. — Ce désaccord se produit au sujet des lois *positives*, nous l'acc., au sujet des *lois naturelles*, nous dist., secondaires, nous l'acc., primaires, nous le nions. — Il n'est point étonnant que tous ne s'accordent pas, lorsqu'il s'agit de conséquences très éloignées des premiers principes.

Inst. — Il y a des peuples qui se sont trompés, même au sujet des premiers principes de la loi naturelle : les anthropophages approuvèrent l'homicide, les Indous le parricide, les Spartiates le vol, etc. : « Ainsi chez le Germains, le brigandage n'était pas jugé mauvais, comme le raconte Jules César ². »

Rép. — *Nous dist. l'aut.* : c'est par leur faute qu'ils se sont si grossièrement trompés, nous l'avouons ; ça été une erreur purement intellectuelle, nous le nions. Du reste, leur erreur ne portait que sur des déterminations particulières du bien et du mal, et non sur la distinction même du bien et du mal. Car, par exemple, les Indous qui tuent leurs parents, lorsqu'ils sont vieux et infirmes, croient leur faire du bien, en les envoyant plus tôt dans le nirwana.

1. *Hist. de la litt. angl.* — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2^æ q. 94, a. 4.

ARTICLE II.

Nature du bien et du mal moral.

37. Opinions sur la nature du bien et du mal moral.—

I. Une première opinion veut que la moralité de l'objet lui soit *extrinsèque*, et vienne de la volonté purement arbitraire de Dieu ou de l'homme ; est bien ou mal, ce qu'ont déclaré tel ou l'opinion publique, ou les lois humaines, ou la volonté de Dieu : c'est le système du *despotisme*.

II. La seconde opinion accorde aux actes une moralité *intrinsèque*, mais en deux sens fort différents :

A. — Les *subjectivistes* disent que la moralité est quelque chose de relatif aux sens ou à la raison de l'homme. Ce système a quatre formes : l'*épicurisme* déclare bon ce qui flatte les sens, mauvais ce qui les blesse. — Le *sentimentalisme* appelle bien ou mal ce qui flatte ou blesse le sens moral, ce qui provoque la sympathie ou l'antipathie. — L'*utilitarisme*, comme son nom l'indique, tire la distinction entre le bien et le mal, soit de l'utilité privée, soit de l'utilité publique, et juge bien ce qui est utile. — Le *rationalisme* enfin juge honnête ce qui paraît être tel à la raison individuelle. « Ces systèmes subjectivistes ont donc pour fondement ce principe : l'homme est la mesure de la moralité, comme de la vérité des choses ². »

B. — Les *objectivistes* affirment que la moralité est du côté de l'objet quelque chose d'absolu, comme son essence, indépendant de l'homme, identique partout et toujours, dans le temps et dans l'espace ¹. Nous prouverons ce dernier système, puis nous réfuterons les autres.

38. **Vrai fondement du bien et du mal moral.** — Ce que nous avons dit en Ontologie du fondement du vrai et des essences, nous allons le redire au sujet du fondement de la moralité objective.

THÈSE

La raison prochaine du bien et du mal moral est dans la convenance ou la disconvenance des objets moraux avec la raison humaine en général ;

La raison dernière est formellement dans la raison divine ; radicalement, dans l'essence de Dieu.

I. *Arg. positif.* — C'est la convenance ou la disconvenance :

1. Zigliara, *Ethic.*, 11, n. 1. — 2. Castelein, *ouvr. cité*, p. 82-87.

A. — Avec la *raison humaine*. Une chose est bonne ou mauvaise pour un être donné, suivant qu'elle convient ou s'oppose à sa nature. Or la nature spécifique de l'homme est d'être raisonnable. C'est donc la convenance ou la disconvenance avec la raison qui fera le bien ou le mal moral.

B. — Avec la *raison humaine en général*. Il ne s'agit pas en effet de la raison individuelle qui est sujette à bien des erreurs subjectives et accidentelles, mais de la raison en général, commune à tous les hommes, abstraction faite des individus. Le bien et le mal, en effet, ce n'est pas ce qui peut convenir ou ne pas convenir à tel ou tel individu, mais à la nature humaine.

C. — Avec la *raison divine*. La raison humaine, en effet, n'est qu'une image ou un écho de la raison éternelle. La valeur de ses jugements sur le bien et le mal est donc relative à leur conformité avec la raison de Dieu, qui fait toute leur autorité.

D. — Avec l'*essence même de Dieu*. Car la convenance ou disconvenance de nos actes avec notre nature est fondée sur l'essence des choses, et l'essence des choses fondée sur l'essence même de Dieu. Voilà donc le fondement ultime du bien et du mal. — Sans doute, le bien et le mal sont aussi fondés sur la volonté nécessaire de Dieu, mais indirectement, en tant que cette volonté, marchant toujours de pair avec son intelligence, conseille, ordonne ou défend toujours nécessairement ce que son intelligence a jugé bien ou mal.

Il en résulte que la moralité est éternelle, nécessaire, immuable, comme l'essence de Dieu. Même, en un certain sens, elle est indépendante, sinon de Dieu, au moins de son libre arbitre, et à plus forte raison des dispositions subjectives de l'homme.

39. — II. *Arg. négatif*. — Si non, il faudrait dire avec certains auteurs que la moralité des objets vient de leur convenance ou disconvenance, soit avec la loi éternelle ; — soit avec la volonté de Dieu ; — soit avec la fin dernière de l'homme. Mais ce sont là des opinions qui, sans être fausses, sont incomplètes.

a) La *loi éternelle* suppose déjà le bien et le mal, et n'y ajoute que le précepte ou la défense (n. 21).

b) La *volonté de Dieu* ne veut ou ne défend que ce que sa Raison a déjà jugé être bien ou mal, être à ordonner ou à défendre.

c) La *fin de l'homme* n'est pas non plus le critère dernier ;

car une chose n'est pas bonne ou mauvaise parce qu'elle conduit à la fin ou en détourne, mais au contraire elle conduit à la fin ou en détourne, parce qu'elle est bonne ou mauvaise.

En deux mots : Le bien ou le mal moral est ce qui convient ou ne convient pas à la vie raisonnable ou morale, c'-à-d., à la vie spécifique de l'homme. — Ce qui convient ou ne convient pas à sa vie animale ou végétative, n'est par lui-même et directement qu'un bien ou un mal d'ordre sensible ou physique, mais il peut indirectement être aussi d'ordre moral.

40. Corol. 1 : Fausseté du despotisme ¹. — Le despotisme revêt trois formes principales. — Saint-Lambert appelle bien ou mal ce que l'opinion publique juge tel : aussi les coutumes des peuples ont-elles toujours été bonnes ². — Hobbes et Rousseau appellent bien tout ce qui a été établi par une loi ou par un *contrat social* ³. — Enfin, d'après Puffendorff, les choses sont bonnes ou mauvaises, parce qu'il en a ainsi plu à Dieu, dans sa souveraine indépendance ; à cette dernière opinion se rattachent Descartes ⁴, Scot et Occam.

Réfutation. — Le despotisme est faux pour trois raisons :

1^o Il ruine la moralité. Il y a, nous venons de le voir, une moralité intrinsèque aux objets, nécessaire, immuable, basée sur les essences, qui ne peut être conçue autrement qu'elle est (n. 38). Or il n'en serait pas ainsi, si la moralité dépendait de la libre volonté de Dieu ou de l'homme.

2. Il mène à des conséquences absurdes, comme le montre Cicéron : « Si le droit était constitué par la volonté des peuples, les décrets des princes, ou les sentences des juges, le vol, l'adultère... etc., seraient permis, une fois approuvés par les suffrages et les votes des multitudes. »

3. Enfin le despotisme implique l'athéisme : car instituer l'opinion publique ou l'Etat auteur du bien et du mal, c'est diviniser l'un et l'autre. — Ou bien, dire que Dieu a, par son bon plaisir et un pur caprice, établi la moralité, c'est lui attribuer un mode d'action indigne de la divinité.

Concluons : On doit convenir assurément que certaines choses ne sont mal, que parce qu'elles sont prohibées par les législateurs, mais il en est bien d'autres qui sont ou doivent

1. Castelein, *ouvr. cité*, p. 113-122. — 2. Saint-Lambert, *Principes des mœurs chez toutes les nations, ou catéchisme universel*. — Papillon, *Hist. de la phil. contemp.* — Cousin, *Cours d'hist. de la phil. mor.*, V. — 3. Hobbes, *De cive*, c. XII, § 1. — 4. *Lettre* 48, éd. Garnier.

être prohibées par eux, parce qu'elles sont mal essentiellement.

41. Corol. II : Fausseté du sensualisme ¹. — Le sensualisme a revêtu trois formes : *Epicurisme*, *Sensualisme moral* et *Sentimentalisme*.

1. Epicure enseignait que le bien est constitué par le plaisir ; le mal par la douleur et la tristesse. Lucrèce, Pline, Helvétius, Taine et de nombreux contemporains ont professé l'épicurisme ².

2. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Reid, Th. Jouffroy, et beaucoup d'autres rejettent le sensualisme grossier d'Epicure ; c'est, disent-ils, un sens spécial qui nous fait distinguer le bien et le mal ; il diffère de l'intelligence et des sens, et on l'appelle *sens moral*. Ainsi, d'après eux, ce qui plait à ce sens est bon, ce qui le blesse est mauvais.

3. Smith appelle bien ce qui excite agréablement la *sympathie*, et mal ce qui excite l'*antipathie*. C'est aussi l'opinion de Jacobi qui pose comme règle de moralité le remords ou la joie de la conscience.

Réfutation. — Le sensualisme est faux pour trois raisons :

1^o Il *ruine la moralité*. Comme nous l'avons vu, le bien moral est quelque chose d'objectif, d'absolu, d'immuable, d'universel ; le sentiment, au contraire, quel qu'il soit, est purement subjectif, relatif, changeant avec les hommes et avec les circonstances.

« Que la morale soit toute dans le sentiment, dit Royer-Collard, rien n'est bien, rien n'est mal en soi ; le bien et le mal sont relatifs. Changez le sentiment, vous changez tout : la même action est, à la fois, bonne et mauvaise, selon l'affection du spectateur. »

2^o Le sensualisme conduit à des *conséquences déraisonnables*, car le sentiment nous attire quelquefois à des choses contraires à l'ordre moral : si l'attrait devait être pris comme règle de morale, certains actes opposés à l'ordre naturel seraient donc licites.

3^o Cette erreur vient de ce qu'on prend *l'effet pour la cause*. Le plus souvent, en effet, les objets excitent notre sympathie ou notre antipathie, parce qu'ils sont bons ou mauvais ; mais jamais on ne peut les dire bons ou mauvais, par ce seul fait qu'ils excitent notre sympathie ou notre antipathie.

42. Corol. III : Fausseté de l'utilitarisme ³. — Il y en a deux

1. Castelein, *ouvr. cit.*, p. 88-93. — 2. Boèce, *De consol. phil.*, L. III. — Epicure, *περί φουσεως*. — Lucrèce, *De Natura rerum*. — Pline, *Hist. nat.* — Lucien, *Samos*. — Helvétius. — H. Taine, *Voyage aux Pyrénées*. — 3. Castelein, *ouvr. cit.*, p. 94-113.

espèces, car les choses peuvent être utiles à un individu seulement, ou à une communauté, voire même au genre humain tout entier. Les uns, avec Bentham¹ et Stendhal², admettent l'intérêt personnel comme élément constitutif du bien moral ; les autres, et surtout les positivistes, Comte, Littré, Taine, Stuart Mill, H. Spencer et Al. Bain, appellent bien ce qui est utile à la société, et avant tout au genre humain.

Réfutation gén. — *a)* Le bien honnête est une chose fixe et nécessaire ; au contraire, le bien utile est essentiellement variable. — *b)* Le bien honnête est recherché pour lui-même et comme fin ; le bien utile n'est poursuivi que pour un autre bien ; il n'est pas « le dernier terme de la volonté » puisqu'il n'est « qu'un moyen par lequel on recherche un autre bien³ ». Ils ne sont donc point identiques. — *c)* Bien plus, on peut souvent les opposer, car il y a des biens utiles qui sont mal-honnêtes et réciproquement.

Argum. spéc. — 1° *L'utilité privée n'est pas le bien moral.* S'il en était autrement : — *a)* L'égoïsme serait un bien. — *b)* L'ordre moral convergerait vers l'homme, et non vers Dieu. — *c)* Il serait coupable, celui qui sacrifierait sa vie pour la patrie. — *d)* Une action serait d'autant plus mauvaise qu'elle serait plus désintéressée et ferait davantage abstraction de l'utilité propre, ce qui répugne au sens commun.

Bentham *objecte* : L'homme agit toujours par amour de soi ; l'utilité personnelle est donc la fin des actes humains, et par conséquent la règle de morale.

Rép. — 1° *Nous nions l'ant.* L'homme, en effet, peut agir ou par amour de soi, ou par amour du bien, ou, ce qui arrive le plus souvent, à la fois par amour de soi et par amour du bien ; l'expérience et le consentement des hommes le prouvent suffisamment.

2° *Nous nions la cons.* Même si l'homme agissait toujours par amour de soi, il faudrait conclure que l'amour de soi est un des motifs et non le motif unique et fin dernière des actes humains.

2° *L'utilité publique ne constitue pas le bien moral.* — Sans cela, en effet : — *a)* les actes qui viseraient le bien privé et non le bien public, seraient mauvais ; — *b)* les plus mauvaises lois des tyrans faites sous prétexte d'utilité publique seraient bonnes ; — *c)* tout crime, pourvu qu'il fût utile au plus grand nombre, serait digne de louange.

1. Caro, *Etud. mor.*, p. 6. — 2. *Rouge et noir*. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 5, a. 6.

43. Corol. IV : Fausseté de l'autonomisme rationaliste ¹. — Les rationalistes soutiennent que la raison est autonome ou indépendante de la raison divine. Cette erreur revêt deux formes :

1^o Les positivistes (Comte, Littré, Taine) fondent les principes de la morale sur les faits d'expérience, d'une part, et, d'autre part, sur le fait que la volonté est subordonnée à la raison.

2^o Les Kantistes veulent que *l'impératif catégorique*, ou commandement absolu de la conscience, constitue l'essence du bien moral indépendamment de tout ordre absolu et divin. Si on leur demande pourquoi cet impératif de la conscience se suffit à lui-même, pourquoi il est indépendant de la raison divine, ils répondent que s'il en était dépendant, il ne serait plus absolu, mais conditionnel : fais cela, *si Dieu existe*.

I. Réfutation gén. — *L'autonomisme détruit les notions de bien et de mal, la force de l'obligation et tout ordre moral* ².

En effet : 1. *Les notions* du bien et du mal absolu ne peuvent se fonder sur des faits contingents, mais seulement sur la raison absolue de Dieu ; que si l'on détruit ce fondement, on ruine la moralité absolue, et elle devient contingente et relative.

2. *La force obligatoire* du précepte est ruinée ³. En effet :

a) La raison individuelle n'est point un être supérieur à l'homme, puisqu'elle est une partie de sa personne. Elle ne peut donc obliger l'homme. — Et qu'on ne dise point que quelqu'un peut s'obliger envers lui-même, car personne ne peut être à la fois supérieur et inférieur à lui-même.

b) Il n'y a point de *commandement* sans la volonté : la raison ne peut donc commander à la volonté. — L'antécédent est évident : car, bien que le commandement soit formellement un acte de la raison, il ne saurait cependant se produire sans un acte préalable de la volonté. — La conséquence s'impose : car, sans cela, la raison commanderait à la volonté par l'intermédiaire de la volonté, ce qui revient à dire que la volonté se commanderait elle-même : ce serait contradictoire.

c) La *sanction*, indispensable à la loi naturelle, disparaît : car, s'il y a des péchés purement philosophiques, c'est-à-dire contre la seule raison, c'est la raison seule qui devra récompenser ou punir l'homme : or tout le monde sait combien la

1. Castelein, *ouvr. cité*, p. 125-133. — 2. Fonsegrive, *Eléments*, II, p. 371. —

3. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 17, a. 1.

sanction personnelle serait insuffisante, pour assurer l'observation des lois.

3. Enfin, par l'autonomisme *tout ordre moral s'écroule*, car si la raison est autonome, l'homme a sa fin en lui-même, et n'est point subordonné à une fin supérieure.

43 bis. II. *Réfutation particulière du système de Kant* ¹.

1^o *Il manque de fondement.* — Car, d'après Kant, les notions de bien, de mal, de fin et de nature humaine sont purement subjectives, et par conséquent incertaines ou illusoire. — D'ailleurs, ces notions ne sont pour Kant que des faits psychologiques purement contingents, et ne peuvent être le fondement d'une obligation nécessaire.

2^o Il détruit *la notion du bien*, car il ne reconnaît comme bien que ce qui est commandé catégoriquement par la conscience. Il y a, au contraire, des biens qui ne sont pas obligatoires, mais seulement de conseil et non de précepte.

3^o Il supprime toute *force obligatoire*, car l'ordre absolu de la conscience exige une raison absolue, sans quoi il serait irrationnel. Assurément la conscience ne commande point conditionnellement : fais ceci ou cela, *si Dieu existe* ; mais elle commande absolument : *parce que Dieu existe et que Dieu, la raison absolue, le prescrit.*

4^o Enfin la règle de Kant : « fais en sorte que ton acte puisse être pris comme règle de tout acte libre », — suppose implicitement l'existence d'une raison absolue, supérieure aux individus, puisqu'elle commande à tous.

Obj. — La raison intime l'obligation à la volonté : donc elle l'oblige.

Rép. — La raison reconnaît et promulgue l'obligation, *nous l'acc.* ; elle la crée, comme législatrice de la volonté, *nous le nions* — ou bien, *nous dist.* : comme législatrice dépendante de Dieu et de l'ordre absolu et universel, *nous l'acc.* ; indépendante, *nous le nions.*

Inst. — Mais elle intime l'obligation à la volonté, même *sans penser*

Dieu : c'est donc en son nom personnel qu'elle commande à la volonté de Dieu.

Rép. — Sans penser à Dieu explicitement, *nous l'acc.* ; implicitement, *nous le nions*, puisqu'elle intime un ordre absolu, universel et absolument supérieur à sa propre personne : ce que l'athée lui-même ne peut nier sans se contredire.

1. Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 397-436. — Castelain, *ouvr. cité*, p. 181-185,

ARTICLE III.

Sources de la moralité ¹.

44. Sources de la moralité objective. — A. — *Les sources de la moralité objective sont ainsi appelées, parce qu'on y puise la moralité bonne ou mauvaise des actes humains.* Ces sources sont au nombre de trois : *l'objet, la fin et les circonstances.*

D'abord *l'objet*, poursuivi par l'acte, car la nature d'un acte dépend de son objet formel, en sorte que la « première valeur de l'acte moral lui vient de son objet ». — *La fin* aussi, car la fin est ce pour quoi nous agissons, et personne n'agit, si ce n'est pour quelque bien ; aussi l'opération emprunte-t-elle la moralité de sa fin, comme l'effet emprunte l'être à sa cause ². — Enfin *les circonstances* : il est hors de doute que les circonstances influent sur la moralité de l'acte, et cela vient de ce que la perfection morale, aussi bien que la perfection métaphysique, ne vient pas seulement de la substance, de l'acte, mais aussi des accident qui s'ajoutent à la substance. Les diverses espèces de circonstances se trouvent énumérées dans ce vers classique :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

De cette multiplicité des sources pour la moralité de nos actes, découle l'axiome bien connu : « Le bien vient de l'intégrité de tous les éléments réunis ; le mal, de n'importe quel défaut. »

B. — C'est une question de savoir s'il y a des *actes indifférents*, c'-à-d., qui ne tirent aucune moralité de ces trois sources, ni de l'objet, ni de la fin, ni des circonstances.

Rép. 1. — Il y a des *objets* indifférents, de l'aveu de tous, si on les considère, par abstraction, séparés de la fin et des circonstances. Ainsi marcher, manger, tousser, ne sont par eux-mêmes ni bons, ni mauvais.

Rép. 2. — Mais considérés d'une manière concrète, avec toutes leurs *circonstances* et surtout avec la *fin* que l'on recherche, il est plus probable qu'il n'y a pas d'actes indifférents. Cette solution est au moins plus conforme aux principes établis sur la fin de l'homme (n. 6, 7, 16). En effet dans tout acte humain, nous recherchons une fin dernière. Or la recherche de cette fin est conforme à la droite raison, ou ne lui est pas conforme : il n'y a pas de milieu possible. Si elle est conforme,

¹ 1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 18 et 19. — 2. *Sum. Theol.*, *ibid.*, q. 18, a. 4.

l'acte est bon, sinon il est mauvais. Il n'est donc pas possible qu'un acte humain, parfaitement déterminé et concret, soit indifférent.

Mais toutes ces questions seront traitées plus à fond en Théologie morale.

CHAPITRE TROISIÈME

MORALITÉ FORMELLE DES ACTES HUMAINS.

Si la moralité « a, pour ainsi dire, pour matière l'acte voulu, elle a pour forme le jugement pratique de la conscience » ¹, Mais le jugement pratique dans chaque action a une triple étape. La raison, en effet, procède ainsi : d'abord elle pose le principe le plus général, par ex. : il faut éviter le mal : c'est la *syndérèse* ; puis elle ajoute ; or cet homicide est un mal : c'est la *science morale* ; enfin elle conclut : donc dans telles et telles circonstances, cet homicide m'est interdit : c'est la *conscience morale*. Nous consacrerons un article à chacun de ces trois jugements.

ARTICLE I.

La Syndérèse.

45. Définition de la syndérèse. — A. — On peut la définir : *un jugement habituel spéculativo-pratique, portant sur les principes premiers de la moralité* : par ex., il faut faire le bien.

1. C'est un *jugement spéculativo-pratique*. Rappelons, en effet, qu'il y a trois espèces de jugements : — spéculatifs, par ex., Dieu existe ; — spéculativo-pratiques : par ex., il faut faire le bien, voler est un mal ; — pratique, par ex., tel vol que tu médites, est un mal.

2. Ce jugement porte *sur les principes premiers de la moralité*. La syndérèse diffère ainsi de la science morale ; celle-ci a pour objet les conséquences premières ou éloignées ; celle-là les premiers principes de la moralité.

B. — Nous avons dit que la syndérèse est un *jugement habituel*. Comme l'indique le mot, la syndérèse (συντήρησις, conservation) est une habitude naturelle qui conserve dans la conscience les premiers principes de la moralité. — On peut dire que ces principes sont pour ainsi dire innés, naturellement

1. *Sum. Theol.*, q. 82, a. 4, ad 1.

connus et évidents par eux-mêmes ; impossible de les ignorer ou de les effacer du cœur de tous les hommes. « Dans les individus toutefois, comme le remarque S. Thomas, ils peuvent être comme paralysés, en ce sens que parfois la raison entraînée par la concupiscence, ou quelque autre passion, ne sait plus appliquer le principe général à un cas particulier ¹. »

46. Quel est le principe premier de la morale ² ?

THÈSE

Le principe premier de la morale est cet axiome : Il faut faire le bien et éviter le mal.

Preuve. — Ce principe a toutes les qualités d'un principe premier : l'évidence, la simplicité, etc. (Log., n. 120, 193).

Il est évident, car il découle directement de la nature du bien que l'on définit : « ce qui est désirable ». — Il est très simple : les notions de bien et de volontaire sont les notions premières de l'éthique, et sont inséparables. — Il est très universel ; car il exprime que tout bien, en général, doit être fait, et tout mal évité ; tandis que les autres principes ou préceptes particuliers regardent des déterminations particulières du bien ou du mal. Il comprend donc implicitement et adéquatement tous les autres préceptes de la loi naturelle. — Enfin, c'est le principe *suprême* auquel se rattachent toutes les conclusions de la science morale, comme il est facile de le montrer. On peut, par exemple, raisonner ainsi. Il faut faire le bien ; or adorer Dieu est un bien ; donc il faut adorer Dieu ; ou encore : il faut éviter le mal ; or voler est un mal ; il ne faut donc pas voler. Et ainsi de suite pour tous les préceptes moraux.

47. Erreurs sur le premier principe de la morale. — On peut les ramener à quatre principales : l'égoïsme, l'altruisme, le rationalisme, et l'optimisme.

I. A l'égoïsme se rattachent les Epicuriens et les partisans de la morale de l'intérêt personnel ³. D'après Thomasius, le premier principe serait celui-ci : « Fais toujours ce qui te procurera une vie heureuse tranquille et longue. » D'après Fichte : « Aime-toi toi-même par-dessus toutes choses, et toutes choses pour l'amour de toi. »

Or ces principes, seraient-ils vrais, ne seraient point les plus universels, car ils laissent en dehors et négligent le bien d'autrui particulier

1. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 94, a. 2, 4, 6. — S. Paul, ad Rom., I, 20-21 ; II, 14.
— 2. Castelein, *ouvr. cité*, p. 162. — 3. Castelein, *ouvr. cité*, p. 136-153.

ou général. D'ailleurs ils sont faux, car ce n'est pas nous-mêmes, mais Dieu que nous devons aimer par dessus toutes choses, et toutes choses pour l'amour de Dieu.

II. Le bien *d'autrui* ou *social* est considéré par Hobbes, Grotius, Puffendorff, Spencer, etc., comme le premier objet de la loi morale. D'où leur 1^{er} principe : « l'homme doit toujours rechercher le bien de la société » ¹.

Mais ce principe n'a rien d'évident, car il pousserait même aux crimes, s'ils sont utiles à la société ; — il n'est point le premier chronologiquement : car l'homme pense d'abord à son bien propre, avant de penser à celui de la société ; — il n'est pas le plus universel, car il néglige les devoirs envers nous-mêmes et envers Dieu ; — enfin, il n'est pas le principe suprême, car la société n'est nullement la fin dernière de toutes choses (n. 42).

III. Au *rationalisme*, se rattachent les Stoïciens, les Kantistes, Cousin et Damiron, qui veulent que la raison soit autonome et réglée par ses idées comme règle infaillible. Kant énonce ainsi son premier principe : « Fais en sorte que la loi que tu adopteras, puisse s'appliquer à toute la nature humaine. » Cousin : « Tu es libre, conserve ta liberté. » Damiron : « Agis suivant l'évolution naturelle de tes facultés ². »

Or ces principes *sont faux* : car la raison, la volonté, ni aucune faculté de l'homme, ne constituent le bien ; leur évolution, au contraire, doit être réglée par le bien honnête, bien loin de le constituer. — On peut ajouter que la première de ces règles conduit au stoïcisme, qui néglige à tort l'intérêt personnel ; la seconde, au mépris des lois qui restreignent la liberté ; la troisième, à une impossibilité, car l'évolution complète et obligatoire de toutes les facultés est une chimère.

IV. Enfin de nombreux philosophes qui ont adopté l'*optimisme*, par exemple, les Ontologistes, expriment ainsi le premier principe : « Que la volonté préfère ce qui a le plus d'être à ce qui en a le moins », sans cela, elle serait en désaccord avec l'intelligence. — Malebranche : « Il faut que nous aimions et voulions avec Dieu, puisque nous connaissons avec lui ³. » — Balmès : « Que ton acte procède de l'amour de Dieu ⁴ », car il y a ressemblance entre la moralité de Dieu et celle de l'homme.

Comme on le voit, ces principes ne savent pas distinguer les préceptes des conseils, et ils exigent de l'homme une perfection qu'il ne saurait avoir sur cette terre.

1. Castelein, *ouvr. cité*, p. 162-164. — 2. Cousin, *Cours de Phil. mor.*, p. 92 ; Castelein, *ouvr. cité*, p. 158-162, 164-171. — 3. *Traité de morale*. — 4. *Phil. fond.*, t. III, c. 20.

ARTICLE II.

La Science morale.

Nous nous poserons trois questions : la science morale est-elle *nécessaire*, est-elle *innée*, et d'où *provient-elle* ?

48. Si la science morale est requise pour agir moralement. — Il est certain qu'il faut une certaine connaissance de la loi morale pour agir moralement. Or il y a deux espèces de connaissance : l'une *vulgaire*, l'autre *scientifique* ; la première est la plus générale ; par elle on sait confusément, mais avec certitude, ce qui est bien et ce qui est mal ; la seconde, qui est celle des savants, se rend compte pourquoi les actes sont bons ou mauvais.

1. La connaissance *vulgaire* est évidemment requise. Car celui-là seul agit moralement, qui sait qu'il fait une action bonne ou mauvaise ; or celui qui ne sait, même confusément, si son action est conforme ou contraire à la loi morale, ne peut savoir si elle est bonne ou mauvaise.

2. La connaissance *scientifique* ou par les causes, n'est nullement nécessaire à la moralité de nos actes. Les ignorants ne l'ont point ; ni même de nombreux savants qui se trompent sur le véritable fondement de la moralité. Ils n'en agissent pas moins d'une manière morale, lorsqu'ils ont l'intention de faire le bien ou le mal.

49. Si la science morale est innée chez les hommes ¹. —

Il est certain que tous les hommes jouissant de l'usage de la raison, admettent une distinction entre le bien et le mal, et comprennent facilement les premiers principes de la morale. Il n'y a de difficulté qu'au sujet des conclusions, objet de la science morale. Or :

1° Pour ce qui est des *conséquences prochaines*, tout homme doué de raison, peut connaître, au moins *les principales*, et de fait, il les connaît. — *Il peut* les connaître, car la loi naturelle n'est pas, comme la loi positive, manifestée librement par Dieu, mais elle est nécessairement imposée à l'homme avec la nature raisonnable. Or comment celui qui a les principes, ne pourrait-il en tirer aucune conséquence ? — *De*

1. Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 269. .

fait, il les connaît, comme le prouvent le consentement des auteurs et le témoignage de l'histoire (n. 33).

Nous avons dit *au moins les principales* : il est, en effet, très difficile de décider si telle ou telle conclusion en particulier peut être invinciblement ignorée par quelqu'un. Une conclusion prochaine en soi, peut être éloignée, *relativement* à un esprit faible ou ignorant ; la division en premiers principes, conclusions prochaines et conséquences éloignées, n'est pas, en effet, tellement absolue qu'elle ne dépende beaucoup des qualités d'esprit de chacun.

2° Pour ce qui est des *conclusions éloignées*, la raison humaine, étant donné sa faiblesse, peut les ignorer, même invinciblement. La raison peut, en effet, être égarée par la passion, les mauvaises habitudes ou son peu de portée. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant, car les savants eux-mêmes qu'il s'agisse de sciences pratiques ou spéculatives, quoique de très bonne foi, ne s'accordent pas toujours sur toutes les conséquences de leurs principes : à plus forte raison, les ignorants peuvent-ils s'égarer dans de si longs raisonnements.

50. La raison suffit donc à fonder une morale, mais une morale imparfaite. — I. *Elle peut la fonder*, quoi qu'en disent les traditionalistes. D'après eux, la loi naturelle n'a pu être promulguée que par une révélation positive, faite par Dieu à nos premiers parents, et qu'ils nous ont transmise par l'éducation. — Mais c'est une erreur ; quoique, de fait, la loi naturelle nous soit communément transmise par l'éducation, qui est la voie la plus rapide et la plus sûre ; en droit cependant, la tradition n'est pas nécessaire pour que l'homme puisse connaître au moins les premières vérités de la loi naturelle.

II. Cette morale purement rationnelle serait *imparfaite*. On le prouve contre les rationalistes :

1° *Par l'histoire*¹. Il est certain que des hommes de très grand génie, comme Socrate, Platon, Aristote et d'autres anciens, ont non seulement ignoré certains points de la loi naturelle, mais ont encore enseigné contre elle de graves erreurs. De même pour les peuples : toutes les fois que la morale purement naturelle a été en honneur, les pires erreurs et les mœurs les plus dissolues se sont répandues dans le

1. Castelein, *ouvr. cité*, *Insuffisance de la morale rationnelle*, p. 311-318.

peuple, soit autrefois chez les Grecs, soit au XIX^e siècle, comme nous l'avons vu en Allemagne et en France.

2° *Par la raison.* Bien que la raison humaine ne soit nullement incapable de découvrir les vérités morales, cependant, dans l'état actuel de déchéance originelle, le genre humain pris en masse ne peut acquérir une connaissance parfaite et complète de la loi naturelle. Et cela soit à cause de la faiblesse de la raison chez un grand nombre, soit à cause de la difficulté de certaines questions, de l'avenglement des passions, etc. — On peut ajouter aussi que Dieu, ayant destiné l'homme à une fin surnaturelle, n'est pas tenu de donner un secours permanent et efficace à ceux qui veulent se contenter de la morale naturelle¹.

De là ressort l'importance de la révélation, et, quoiqu'elle soit gratuite, sa nécessité morale, même au point de vue naturel, puisqu'elle est le complément nécessaire de la morale naturelle.

ARTICLE III.

La Conscience morale.

51. Définition de la conscience : sa nature, ses espèces.

A. — De ce qui précède, on peut facilement déduire la définition de la conscience morale : *C'est le jugement par lequel la raison pratique applique la loi naturelle à chaque acte humain en particulier.*

Cette application est toujours, explicitement ou implicitement, la conclusion d'un syllogisme ; de celui-ci, par ex. : il faut fuir le mal ; or le vol est un mal ; donc il faut que je m'abstienne de voler la bourse de Jean. Dans ce syllogisme, la syndérèse tient le rôle de majeure : la science morale fournit la mineure ; et la conscience formule la conclusion.

B. — La conscience est à la fois un *témoin*, un *messenger de Dieu*, et un *juge*. Elle rend témoignage du bien ou du mal que l'on a fait ; elle indique ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et ainsi elle pousse au bien, et détourne du mal ; enfin, elle loue ou blâme, suivant que l'on a fait le bien ou le mal, et nous excite par le remords à la pénitence. La conscience a donc trois attributs : *le témoignage, le jugement et la sanction.*

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 31, a. 4.

C. — On peut diviser la conscience à deux points de vue :

1. Au point de vue de l'*objet*, elle est *vraie* ou *fausse*. Vraie, quand elle base sa conclusion sur des principes vrais, et se sert d'un raisonnement juste ; fausse, quand elle s'égare, que son erreur soit vincible ou invincible, coupable ou non.

2. Au point de vue *du sujet*, la conscience est *certaine* ou *douteuse*. *Certaine*, quand elle juge avec prudence et sans craindre de se tromper, que quelque chose est bon ou mauvais. *Douteuse*, lorsqu'elle base son jugement sur des motifs incertains, probables ou improbables, et même futiles.

52. Quel est le premier principe directeur de la conscience ?

THÈSE

Pour qu'une action soit honnête, il faut et il suffit que l'agent ait une conscience certaine qu'il lui est permis d'agir comme il le fait.

I. — *Cela suffit*. Car celui qui, après s'être conformé aux règles de la prudence, a une conscience certaine que son action est licite et honnête, veut faire une bonne action : or on ne peut exiger davantage de l'homme, que de poursuivre le bien qu'il connaît. — *Du reste*, la volonté n'est mauvaise que si elle veut le mal ; mais celui qui a une conscience sûre de la licéité de son acte, exclut par là même le mal de son intention, même si l'action était, à son insu, matériellement mauvaise.

II. — *Cela est nécessaire*. Celui qui a la conscience incertaine, se propose une action de moralité douteuse, ce qui est contraire aux règles de la prudence : et, en agissant ainsi, il n'exclut pas le mal de son intention, lors même qu'il n'existe pas matériellement dans l'acte ; la volonté est donc souillée par une intention mauvaise.

Nous avons dit : une conscience sûre qu'il est *permis d'agir* comme on le fait ; il peut, en effet, malgré cette certitude sur la *licéité*, rester un certain doute sur la *bonté* de l'acte, pris en soi, matériellement. — Comment obtenir, dans le doute théorique, cette certitude pratique, c'est ce que nous laisserons aux théologiens le soin de discuter longuement, en traitant du probabilisme.

CHAPITRE QUATRIÈME

CONSÉQUENCES IMMÉDIATES DES ACTES HUMAINS.

Nous ne parlerons que des plus importantes, qui sont :
1. *L'Imputabilité* ; 2. *Le Mérite* ; 3. *La Vertu et le Vice*.

ARTICLE I.

L'Imputabilité.

Etudions d'abord la nature et l'objet de l'imputabilité.

53. Nature et origine de l'imputabilité. — A. — L'imputabilité est une propriété des actes humains, *grâce à laquelle on peut les attribuer à quelqu'un, comme à leur auteur responsable*. Elle se base sur la relation de causalité, qui existe entre l'agent et son acte.

B. — Aussi le *fondement* de l'imputabilité est-il la liberté dans l'action. On impute, en effet, son acte à celui qui est auteur et maître de son opération.

La liberté et l'imputabilité sont donc en raison directe l'une de l'autre : en sorte que ce qui détruit ou diminue la liberté, détruit ou diminue également l'imputabilité, quoi qu'en disent les déterministes, les jansénistes, les calvinistes, et même quelques théologiens qui semblent imputer comme faute personnelle à l'homme le péché originel, ou la naissance en dehors du sein de l'Eglise¹.

54. Objets et limites de l'imputabilité.

THÈSE

L'homme peut être responsable non seulement de ses actions ou de ses omissions, mais encore, dans certains cas, des effets qui en proviennent et même d'actions qui lui sont étrangères.

I. *Les actions et les omissions* peuvent à juste titre, comme nous venons de le dire, être imputées à l'homme. Inutile d'insister : les unes et les autres peuvent être en son pouvoir.

II. Quant *aux effets* que l'on prévoit devoir sortir sûrement de telle action ou de telle omission, ils sont voulus, puisqu'on veut leur cause ; ils sont donc imputables à celui qui pouvait poser ou ne pas poser la cause. Et par conséquent, si ces effets

1. Castelein, *ouvr. cité*, th. I et II.

sont mauvais ou pernicioeux, ils constituent une faute, toutes les fois que l'agent était dans l'obligation de s'abstenir de l'acte ou de l'omission dont ils découlent. Dans quels cas y a-t-il obligation de ce genre, c'est ce que les théologiens ont coutume d'élucider dans leurs traités du volontaire indirect.

III. Enfin pour la même raison, les *actions d'autrui* sont justement imputées à celui qui, le sachant et le voulant, a participé à leur décision ou à leur exécution. Dans le premier cas, il y a coopération *morale* ; dans le second, coopération *physique* ¹.

ARTICLE II.

Le Mérite et le Démérite.

Trois questions : *nature, existence et recherche* du mérite.

55. Nature du mérite et du démérite. — Le mérite est le droit à la récompense ; le démérite est l'obligation de subir un châtiment. Ces notions impliquent une relation avec un autre être, et c'est ce qui les distingue des autres conséquences des actes humains. En effet, considérée en soi, toute action est bonne ou mauvaise, digne de *louange* ou de *blâme*, *belle* ou *laide* ; envisagée par rapport à son auteur, elle l'ennoblit ou l'abaisse, lui procure de la joie ou du remords ; mais, c'est seulement en tant qu'elle est utile ou nuisible à *un autre*, qu'elle mérite une récompense ou un châtiment ².

Aussi le *rémunérateur* doit-il être une personne morale, distincte de l'agent, et capable d'être avantagé ou lésé par l'action méritoire ou déméritoire : car, d'une part, personne ne peut mériter ou démériter envers soi-même, et d'autre part, personne n'est tenu en stricte justice de récompenser un autre, s'il n'a reçu de lui quelque avantage.

56. Si l'homme peut mériter ou démériter.

THÈSE

L'homme peut mériter ou démériter, même envers Dieu.

I. On le prouve *par la nature de l'acte moral*. L'acte bon ou mauvais, peut être considéré relativement à Dieu, ou relativement à toute la communauté ; mais dans l'un et l'autre cas, l'agent mérite ou démérite à l'égard de Dieu. En effet : 1^o il

1. Castelein, *ouvr. cité*, p. 9 et 19. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 21, a. 3.

mérite directement à l'égard de Dieu ; car celui qui fait un acte bon que l'on peut rapporter à Dieu, rend à Dieu l'honneur qu'il lui doit. 2° Il y a mérite à l'égard de la communauté ; car celui qui agit selon la loi, agit pour le bien commun. Et comme Dieu est le maître et l'ordonnateur de tout l'univers, il lui appartient de récompenser ou de punir ceux qui concourent au bien de l'ensemble, ou y mettent des entraves ¹.

II. On le prouve aussi par la *nécessité d'une sanction* de la loi. La sagesse et la sainteté de Dieu exigent, en effet, que la loi morale ait une sanction : *la sagesse*, car sans une sanction la loi serait illusoire et n'atteindrait pas son but : *la sainteté*, car Dieu ne peut se comporter de la même façon à l'égard des bons et des méchants. Mais si l'acte moral n'était pas digne d'un châtiment ou d'une récompense, la sanction, c'est-à-dire le châtiment ou la récompense de ceux qui ont ou n'ont pas observé la loi, serait injuste. L'acte moral peut donc mériter ou démériter.

Objection. — Le mérite est un droit à une rétribution proportionnée en stricte justice au service rendu ou au dommage causé. Mais l'homme ne peut rien ajouter ou retrancher au bien de Dieu ; il ne peut donc mériter ni démériter à son égard.

Rép. — *Nous dist. la maj.* : le mérite est un droit à une récompense proportionnée en stricte justice, *nous le nions* ; proportionnée dans un sens large et équitable, *nous l'acc.* — De même *nous dist. la min.* : l'homme ne peut rien ajouter ou retrancher à Dieu, essentiellement et intrinsèquement, *nous l'acc.* ; accidentellement et extrinsèquement, *nous le nions* ; car par nos actes, la gloire accidentelle de Dieu peut être augmentée ou diminuée ². — *Nous dist. la concl.* : L'homme ne peut avoir en justice absolue de mérite ou de droit strict à l'égard de Dieu, *nous l'acc.* ; mais s'il s'agit d'un mérite ou d'un droit dans un sens large et équitable, surtout étant donné que tel est l'ordre établi par Dieu dans l'univers, *nous le nions* ³.

57. Si l'homme peut désirer le mérite et la récompense.

Kant, Jouffroy, Charmes et autres Stoïciens modernes ont soutenu qu'il faut faire « le devoir pour le devoir », en excluant de l'intention tout espoir de mérite et de récompense, toute crainte de démérite et de châtiment. Mais c'est là une grave exagération où le vrai et le faux sont à démêler.

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 21 a. 3 et 4. — 2. *Sum. Theol.*, q. 114. — 3. *Ibid.*, a. 1.

A. — Sans doute, il y a une espérance ou une crainte servile que la morale réprouve. Elle consiste à *exclure* de l'intention la bonté de son acte pour n'en vouloir que le profit. C'est, en effet, renverser l'ordre des choses qui ne met la récompense qu'après la bonté morale. Mais celui qui cherche à la fois la bonté morale et sa récompense, reste dans l'ordre, puisque tel est précisément le dessein du législateur d'encourager à la vertu, toujours difficile pour notre nature, par le mobile de l'espérance ou de la crainte. L'acte est donc bon.

B. — Mais ne serait-il pas encore meilleur, s'il était fait par amour pur, et sans penser à la récompense ou au châtiment ? Assurément, il serait plus parfait. Mais là encore il y a deux excès à éviter : 1° Croire qu'une telle omission de l'acte d'espérance puisse être un état normal et habituel pour l'homme ; 2° à plus forte raison, vouloir *exclure* formellement de l'intention la récompense éternelle, ce qui n'est jamais permis, car la fin dernière de l'homme, la béatitude, est obligatoire et non facultative (n. 12).

ARTICLE III.

La Vertu et le Vice ¹.

La vertu et le vice sont deux espèces d'habitudes. A tout ce que nous avons dit en Psychologie des habitudes (n. 25) nous ajouterons encore quatre questions : sur leur nature, leur division, leur siège, leur origine et leur fin.

58. Définition de la vertu et du vice. — A. — La vertu (*vir, vis* : force, homme fort) « est une qualité de l'esprit, qui porte à bien faire et à ne faire rien de mal ² ».

C'est une « qualité », ou plutôt une habitude, tel est le genre ; — « de l'esprit », tel est le sujet ou le siège de la vertu ; — « qui porte à bien faire », c'est ainsi que la vertu se distingue des mauvaises habitudes ou vices ; — « et à ne faire rien de mal », c'est ainsi qu'elle se distingue des habitudes ou dispositions qui poussent tantôt au bien, tantôt au mal, comme les passions.

B. — Par antithèse, nous pouvons définir le vice : *une*

¹ Sum. Theol., 1a 2æ, q. 55-67 ; — Castelein, *ouvr. cité*, th. XIV. — ² Sum. Theol., 1a 2æ, q. 55, a. 4.

mauvaise disposition de l'esprit qui pousse à mal agir, et jamais à bien faire. De même que la vertu, le vice a donc dans l'âme un double effet : il rend mauvais celui qui en est atteint, et rend ses œuvres mauvaises.

59. Division des vertus et des vices. — A. — Les vertus, comme les habitudes, se divisent en *vertus intellectuelles* et en *vertus morales*.

1^o Les vertus *intellectuelles* sont au nombre de quatre : *la sagesse*, qui s'élève aux causes suprêmes des choses, — *l'intelligence*, qui en comprend les principes, — *la science*, qui, par le moyen de la raison, déduit les conséquences de ces principes, — *la prudence*, qui, par la réflexion, proportionne les moyens à leur fin. Mais comme la prudence suppose dans la volonté l'amour du bien et sa conformité à la fin, on la compte aussi parmi les vertus morales.

2^o Les vertus morales sont, d'après Socrate, au nombre de quatre principales, qu'il appelle *cardinales* : *la prudence*, *la justice*, *la force* et *la tempérance*. On le prouve ainsi :

Il y a autant de vertus que de facultés principales concourant à l'honnêteté, ou d'espèces de bien correspondant à ces facultés. Or — 1^o il y a quatre facultés de ce genre : la raison, la volonté, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. — 2^o Il y a aussi quatre biens correspondants : le bien rationnel en général ; et en particulier, le bien juste, le bien ardu, et le bien concupiscible. Il y a donc quatre vertus cardinales : la prudence, la justice, la force, la tempérance ¹.

B. — Il y a *deux vices* correspondant à chaque vertu.

1. Cette division a en sa faveur l'autorité de S. Thomas, d'Aristote. Pour eux : « La vertu est une habitude qui se tient à égale distance des extrêmes ». De là cet adage : « In medio stat virtus », et cet autre d'Horace : « Virtus est medium vitiörum, et utrinque reductum ². »

2. On le prouve ainsi : toute chose qui a une règle et une mesure, pèche lorsqu'elle est en désaccord avec cette règle et cette mesure. Or ce désaccord peut se produire soit par excès, soit par défaut : il y a donc deux espèces de vices, qui peuvent affecter les actes non réglés et mesurés par la raison.

60. Comment la volonté est le siège principal de la vertu et du vice. — Socrate définit la vertu : « la science du bien »,

1. Sum. Theol., 1a 2æ, q. 61, a. 2. — Castelein, *ouvr. cité*, p. 304. — 2. « La vertu tient le milieu entre les vices, elle est la conciliation des extrêmes. »

et Platon ajoute : « la volonté par elle-même ne peut être mauvaise, mais c'est la mauvaise éducation qui rend les hommes mauvais ¹. » Ces paroles ont été fort applaudies par les contemporains, qui voudraient remplacer dans l'éducation la religion par la science; mais elles sont contredites :

1. *Par l'expérience* qui nous montre des hommes fort instruits, et de mœurs fort corrompues. Et de nos jours où la science croît sans cesse, nous ne voyons pas la morale croître, mais plutôt décroître avec une rapidité effrayante ². — Il en a été ainsi de tous temps, car, au témoignage de l'histoire, la religion a toujours grandi les nations, tandis que la science, surtout la science exclusive des choses matérielles, engendre par elle seule la corruption.

2. Rien d'étonnant en cela *pour la raison* : car la vertu est « une habitude élective » du bien : or l'élection des actes dépend de la volonté libre, qui, par conséquent, même si l'intelligence conçoit le bien, peut choisir le mal. — C'est alors à *la religion* de rendre les volontés plus droites : elle seule peut mettre dans les âmes l'amour du bien, l'horreur du péché, la crainte de l'enfer, et d'autres motifs et dispositions qui entraînent les hommes à la vertu.

3. Cette théorie est d'accord avec *le sens commun* qui n'appelle pas hommes de bien les philosophes, mais les saints ; c'est-à-dire ceux qui, sans être toujours doués d'une intelligence supérieure, ont une volonté droite et parfaite.

Ainsi se trouve justifiée cette belle parole d'Aristote : « La science ne sert que peu ou point, pour être vertueux » ³ ; ajoutons qu'elle nuit souvent, car si la charité édifie, la science enorgueillit, ou entraîne l'esprit et le cœur aux choses terrestres. Il lui faut un contre-poids.

Nous avons dit : *la volonté est le siège principal*, car nous ne voulons pas exclure les facultés qui concourent indirectement à l'accomplissement des actes moraux, comme l'appétit sensitif, l'intelligence, lesquelles sont aussi les sujets de la vertu et du vice (Psych., n. 26).

61. Origine et fin de la vertu et du vice. -- A. — Les habi-

1. A la fin du Timée. — 2. Statist. du min. de l'inst. publ., 1855, 1893... — 3. *Morale à Nicomaque*, L. II, l. 4.

tudes, qui facilitent l'action des facultés morales, tirent leur origine de la nature, mais sont renforcées par la répétition des actes.

1^o La nature pousse à l'action, elle a ses principes, ses tendances, son tempérament, ses dispositions à la vertu ou au vice... etc...

2^o Mais c'est un fait d'expérience, que les habitudes morales, aussi bien que les habitudes scientifiques ou artistiques, sont aussi acquises par la répétition des actes ¹.

B. — Les vertus sont *nécessaires* à l'homme pour atteindre sa fin. Pour que l'homme vive bien, il faut qu'il fasse habituellement, facilement et même avec plaisir, des actes bons, et qu'il évite d'en faire de mauvais. Ce qui ne peut se faire, surtout à cause des passions ², sans l'aide de la vertu.

La *mineure* est évidente : bonnes physiquement, les passions sont moralement indifférentes au bien ou au mal ³, mais elles exercent une grande influence soit sur la décision, soit sur l'exécution des actes volontaires : la vertu doit donc diriger les passions vers le bien, de peur qu'elles ne deviennent les auxiliaires du vice.

C'est cette doctrine qu'exprimait S. Augustin dans ces belles paroles : « N'accusons point nos passions, mais seulement notre volonté. » — « La victoire sur ses passions est toujours possible, et constitue la plus glorieuse et la plus utile des victoires ⁴. »

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 63, a. 1. — *Arist., Eth.*, II, 1. — 2. Castelein, *ouvr. cité*, p. 309. — 3. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 24, a. 1, et q. 49, a. 3. — 4. Castelein, *ouvr. cité*, p. 310. — Descuret, *La médecine des passions*.

DEUXIÈME PARTIE DE LA MORALE

OU

MORALE SPÉCIALE

L'homme est à la fois une personne privée et le membre naturel de quelque société, car il est un « animal sociable » ; c'est pourquoi nous diviserons la morale spéciale en deux parties : I. *Morale Individuelle* ; II. *Morale Sociale*,

LIVRE PREMIER

MORALE INDIVIDUELLE.

La Morale individuelle traite des devoirs ou des droits de chaque individu, soit envers Dieu, soit envers lui-même, soit envers ses semblables. De là trois chapitres, que nous ferons précéder d'un autre plus général : I. *Du Droit et du devoir en général* ; II. *Devoirs envers Dieu* ; III. *Devoirs envers soi-même* ; IV. *Devoirs envers ses semblables*.

CHAPITRE PREMIER

DU DROIT ET DU DEVOIR EN GÉNÉRAL ¹.

Nous parlerons : 1° *du droit* ; 2° *du devoir* ; 3° *des relations du droit et du devoir*. De là trois articles.

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 57 ; — Justinien, Ulpien, L. I, Inst. ; — Florentin, L. I, Inst. ; — Papien, L. I ; — Gratien, dist. 5 ; Suarez, Puffendorff, Heineccius, Grotius, Taparelli, Bastiat, Périn, Le Play, *La Réforme sociale* ; — A. Rondelet, *La morale et la richesse* ; — J. Simon, *Du devoir*.

ARTICLE I.

Le Droit.

62. Définition du droit. — A. — Le mot « droit » veut dire conforme à la règle, sans détours, juste. Aussi exprime-t-il toujours quelque chose qui se rapporte à la loi : tantôt il désigne la loi même, ou l'ensemble des lois, tantôt l'objet de la loi ou encore l'effet de la loi ¹.

B. — Au sens strict, on le définit : *Le pouvoir moral que chacun a de disposer de sa chose ou de réclamer celle qui lui est due.* Ainsi donc :

1. L'essence du droit ne consiste pas dans un pouvoir physique, mais moral, c'est-à-dire conforme à la raison et aux règles de la morale. Car la force peut n'avoir aucun droit et le droit peut exister sans la force.

2. Le *sujet* du droit est une personne morale, c'est-à-dire douée d'intelligence et de volonté : seule, en effet, elle peut exercer un pouvoir moral. Les philosophes contemporains tels que Ahrens et Damiron ² se méprennent donc lorsque, à la suite de Pythagore et d'Empédocle, ils attribuent des droits véritables aux animaux.

3. L'*objet* immédiat du droit est un acte que l'on a le pouvoir moral de faire ou d'exiger d'un autre : j'ai, par ex., le droit de prendre mon diner, ou celui d'exiger que mon domestique me serve à table.

4. Le droit produit toujours *un effet*, parce qu'il détermine dans un autre une obligation corrélatrice (n. 65).

5. Enfin, le droit se fonde, à l'occasion d'un acte, qu'on appelle *titre* (acte de vente, d'échange, etc...), sur la loi positive ou sur la loi naturelle, en sorte qu'il est *basé* en dernière analyse sur la loi éternelle.

63. Propriétés du droit. — De la définition du droit, ressortent quatre conséquences sur l'*inviolabilité*, la *coercition*, la *limitation* et le *conflit* des droits.

1. L'*inviolabilité* : il serait contradictoire que l'un puisse librement faire quelque chose, et qu'un autre ait en même

1. Sum. Theol., 1a 2e, q. 57, a. 1 et 2. — 2. Ahrens, *Cours de droit naturel*, résumé par Taparelli, *Faggio teoretico*. — Damiron, *Cours de philos.* — De même, de nos jours, la société « protectrice des animaux ».

temps le droit d'empêcher l'exercice de ce pouvoir. S'il en était ainsi, le droit serait opposé au droit, la vérité à la vérité, ce qui ne saurait exister dans un ordre de choses établi par un Dieu très sage. — Le Syllabus a donc très justement condamné cette fameuse théorie *des faits accomplis*, ou « du droit du plus fort », qui donne force de loi aux faits, et qui a pour devise : « Malheur aux vaincus ¹ ». Jamais « une injustice de fait, même couronnée de succès, ne préjudicie à la sainteté du droit ² ».

2. La *coercition* : c'est le pouvoir de se servir de la force physique, pour défendre nos droits, ou pour exiger notre dû. Ce nouveau pouvoir s'ajoute au premier droit, du moins au droit parfait, et lui est nécessaire : car sans lui, le droit serait le plus souvent inefficace, et son inviolabilité morale inutile ou insuffisante.

3. La *limitation* : car toute activité individuelle doit être sagement limitée par la loi, en vue du bien commun ; aussi certaines actions sont-elles prohibées, quoiqu'elles ne soient pas mauvaises, et cette prohibition apportée par la loi, s'appelle limitation du droit.

4. Le *conflit* : on appelle ainsi métaphoriquement l'opposition de plusieurs droits à propos du même objet, en sorte que l'exercice de l'un empêche l'exercice de l'autre. Cette opposition ne saurait être qu'apparente ; autrement le vrai serait contraire au vrai, et le juste au juste. Aussi, dans le cas de conflit entre deux droits, l'un ou l'autre n'est forcément qu'apparent, et l'inférieur, par ex., le droit humain, doit s'incliner devant le droit divin, d'après l'axiome : « l'inférieur doit céder le pas au supérieur. »

64. Diverses espèces de droits. — 1^o Au point de vue de la *fin*, on les divise en droits de juridiction et droits de propriété. Le premier est le pouvoir de faire des lois pour le bien commun d'une société ; le second est le droit d'obliger les autres à respecter son bien personnel. Celui-ci existe même entre égaux, le premier ne réside que dans les supérieurs ; l'un régit les choses, l'autre régit les volontés.

2^o Il y a deux espèces de droits de propriété : les droits *sur la chose* (in re), et les droits *à la chose* (ad rem). Le premier

1. Cousin, *Introd. à l'hist de la phil.*, lec. IX. — 2. Syllab. *Prop.* 56 et 61.
25.

s'applique à une chose que l'on possède déjà, le second à une chose que nous ne possédons pas encore, mais que nous avons droit de posséder : par ex., un cheval que je viens d'acheter doit m'être livré.

3° Au point de vue de son *fondement*, le droit se fonde soit sur la nature même de l'homme, et il s'appelle droit *inné*, naturel, primitif et absolu : par ex., le droit de vivre ; soit, au contraire, sur un acte libre, par ex., un pacte fait entre plusieurs personnes, et on l'appelle droit *acquis*, adventice, secondaire ou hypothétique.

4° Enfin le droit se rapporte directement à la justice ou à une autre vertu, telle que la charité ; dans le premier cas, on l'appelle droit *strict* et parfait ; dans le second, imparfait et *non strict*. L'un regarde la justice, l'autre l'équité ; le premier correspond au devoir parfait, l'autre au devoir imparfait.

ARTICLE II.

Le Devoir.

65. Définition et éléments du devoir. — Le devoir se définit : « Une obligation morale, par laquelle la volonté est astreinte à faire ou à ne pas faire quelque chose. »

Ainsi donc : — 1° *Formellement*, c'est une obligation morale, c'est-à-dire un lien moral que la volonté ne peut rompre sans troubler l'ordre rationnel, et violer un droit. — 2° Le *sujet* du devoir ne peut être qu'une personne morale, douée de liberté. — 3° Personne n'est lié, si ce n'est envers *quelqu'un* qui ait droit d'obliger, et pour qui on accomplit ce devoir. — 4° Les devoirs ont pour *objet* des actes positifs, ou des omissions. — 5° Ils sont établis ou supprimés par une loi qui prescrit ou qui prohibe ; mais ils ont *leur fondement* dernier dans la loi éternelle.

66. Division des devoirs. — 1° Au point de vue de la *matière*, suivant qu'elle est interdite ou commandée, le devoir est négatif ou affirmatif. Les préceptes négatifs obligent *toujours et pour toujours*, c'est-à-dire en tous temps, en tous lieux et en toutes circonstances ; telle est l'interdiction du blasphème. Les préceptes affirmatifs n'obligent, au contraire, que pour le temps, le lieu et les circonstances fixés par le législateur ; ex. : le paiement de l'impôt.

2° Au point de vue de son *principe*, le devoir est naturel et primitif, ou positif et adventice, suivant qu'il découle de la loi naturelle ou de la loi positive.

3° Au point de vue de sa *nature*, le devoir se divise en devoir juridico-moral, et en devoir moral. Le premier est un devoir de justice, par ex., la restitution ; le second un devoir de charité, par exemple l'aumône ; l'un correspond au droit parfait et strict, l'autre au droit imparfait ¹.

4° Enfin, au point de vue de leur *terme*, tous les devoirs sont envers Dieu, envers le prochain, ou envers soi-même.

ARTICLE III.

Relations du droit et du devoir.

67. Quelles sont les relations du droit et du devoir ?

I. Ils tirent tous deux leur *origine directement* de la loi. Car : — 1° Le devoir est une obligation morale ; or toute obligation vient d'une loi qui lie la volonté. — 2° Le droit est le pouvoir moral de faire quelque chose, ou d'obliger les autres à faire quelque chose ; dans le premier cas, il vient de la loi naturelle, qui permet tout ce qui n'est pas défendu ; dans le second cas, la force obligatoire vient soit de la loi naturelle, soit de la loi positive, qui accorde à l'homme le pouvoir d'exiger ce qui lui est dû. Donc, dans l'un et l'autre cas, l'origine prochaine du droit est la loi. — 3° Mais le fondement *suprême* du droit et du devoir est en Dieu, car toute loi se base sur la loi éternelle de Dieu ² (n. 21).

II. Au point de vue de la *connaissance*, la loi est le principe ou le critère qui permet de distinguer les droits et les devoirs ; la loi, en effet, est la règle du bien moral, et par conséquent du juste qui est une espèce de bien moral.

III. Au point de vue de la *priorité*, voici trois principes :

a) Le droit, considéré *en soi*, ontologiquement, et d'une façon absolue, est antérieur au devoir. En effet, tout devoir dans les créatures dérive de la loi éternelle ou de Dieu : mais Dieu, qui est souverainement indépendant, n'a que des droits et aucun devoir. Le droit est donc antérieur.

b) Considéré *dans les créatures* douées de moralité, le de-

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 80, a. 1. — 2. Castelein, *ouvr. cité*, p. 297.

voir est antérieur au droit, bien plus, leurs droits se fondent sur le devoir, puisque tous les droits de l'homme sont basés sur ses devoirs envers Dieu. Nous concevons, en effet, l'homme tout d'abord comme une *créature*, qui dépend de Dieu et dans son existence, et dans ses opérations. L'homme ne peut donc renier ses devoirs envers Dieu, sans se priver par là même de tout droit.

c) Par conséquent le droit et le devoir sont *corrélatifs*, en ce sens qu'à tout droit correspond un devoir, et non en ce sens qu'aucun des deux ne serait antérieur à l'autre. Le droit, en effet, est antérieur, et le devoir dépendant du droit : si l'un des termes de la relation n'était antérieur à l'autre, on ne pourrait concevoir aucune obligation proprement dite.

CHAPITRE SECOND

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU ¹.

Ce chapitre a pour titre : *des devoirs*, car l'homme n'a aucun droit contre Dieu. Mais comme les devoirs qui rattachent la créature à Dieu portent le nom de religion naturelle, nous allons lui consacrer trois articles : 1^o La *Religion naturelle* en général ; 2^o Expression de la religion par *le Culte* ; 3^o En particulier par *la Prière*.

ARTICLE I.

La Religion naturelle en général.

68. Définition de la religion naturelle. — A. — Le mot *religion* (*religare*, relier) désigne les liens ou les devoirs par lesquels l'homme est comme « fixé ou lié à Dieu », et qui l'empêchent de s'éloigner de lui ². Il s'agit ici de la religion *naturelle*, dont les devoirs diffèrent, au moins par la façon dont ils sont connus, des dogmes et des préceptes de la religion *supernaturelle*.

B. — La religion peut se définir à deux points de vue :

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 81 ; — Cicéron, *de Officiis* ; Sénèque, Plutarque. — J.-J. Rousseau, Cousin, Taine, Damiron, J. Simon, etc. Hoocke, *Relig. nat. et révé. princip.* ; Fénelon, *Lettres* ; Frayssinous, *Déf. du Christian.* ; Dugald-Stewart, *Phil. des fac. actives et morales*. — 2. *Contra Gent.*, L. III, c. 419.

1° *Subjectivement*, c'est une disposition ou habitude, que l'on a définie ¹ : *Une vertu morale, par laquelle nous rendons à Dieu le culte et les honneurs qui lui sont dus.* — Cette vertu morale de religion est une des parties de la justice.

2° *Objectivement*, c'est : « l'ensemble des devoirs auxquels la créature raisonnable est soumise à l'égard de Dieu. »

Parmi ces devoirs, les uns sont appelés *théologiques*, parce qu'ils se rapportent directement à Dieu, comme croire, espérer, aimer ; les autres sont appelés *moraux*, parce qu'ils ont un objet créé, par ex., obéir, faire pénitence, et qu'ils ne se rapportent qu'indirectement à Dieu.

69. Si l'homme est tenu de remplir ses devoirs envers Dieu.

Les erreurs les plus graves se sont répandues de nos jours, au sujet de la *nécessité* de la religion : il en est même qui rejettent pratiquement toute religion, et pensent qu'il ne faut rendre à Dieu aucun culte. Contre eux nous établirons la thèse suivante :

THÈSE

L'homme, par sa nature, est nécessairement tenu aux devoirs de religion envers Dieu.

Preuve. — Dieu est *souverainement parfait* ; les hommes dépendent de lui comme de leur *suprême principe* ; ils sont même ordonnés vers lui, comme vers leur *fin suprême*. Ils doivent donc rendre à Dieu les devoirs de religion ; à savoir : *la louange, le service et l'amour*.

1° A cause de son *excellence* infinie, « nous devons à Dieu un honneur très spécial ² », car chacun doit être honoré suivant son degré d'excellence.

2° A cause de sa *souveraineté* absolue, nous devons tout spécialement servir Dieu, car non seulement nous tenons de lui notre existence, mais notre conservation, et le pouvoir d'agir ; or « là où il y a une souveraineté toute spéciale, il est juste qu'il y ait aussi une soumission toute spéciale ³ ».

3° Enfin, puisqu'il est notre *fin dernière*, nous devons tourner vers Dieu tout notre amour, « car Dieu, qui est le souverain bien, soit par essence, soit par rapport à nous, est aussi le bien souverainement aimable ⁴ ». — Mais honorer, servir

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 81, a. 2 et 4. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 81, a. 4. — 3. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 81, a. 1, ad 3um, et a. 3, ad 2um. — 4. *Ibid.*, a. 1.

et aimer Dieu, c'est là toute la religion. L'homme est donc tenu de rendre à Dieu des devoirs de religion.

70. Obj. — Dieu n'a besoin de rien ; donc nul besoin de religion.

Rép. — 1^o *Nous dist. l'ant.* Dieu n'a pas besoin des créatures, *nous l'acc.* ; — la création une fois faite, il n'a pas besoin, en un certain sens, de vouloir que ses créatures l'honorent, et par conséquent il n'a pas besoin de notre religion, *nous le nions* : ce serait un désordre et une injustice qu'il ne peut, en effet, vouloir.

2^o *Rétorquons l'argument* : l'homme a besoin de Dieu, et par conséquent de religion. En effet, si nous sommes soumis à Dieu, c'est bien moins pour Dieu que pour nous-mêmes ; c'est en cela même que consiste notre perfection, puisque chaque chose inférieure trouve sa perfection à rester soumise à celle qui lui est supérieure, comme le corps à l'égard de l'âme qui donne la vie ¹. — Aussi J. Simon dit-il fort à propos : « Dieu n'en a pas besoin, dit-on. Il est vrai, mais la perfection de Dieu ne nous dispense pas de nos devoirs... C'est mal raisonner et mal faire que de chercher dans la perfection de sa nature un prétexte pour nos vices ². »

Inst. — L'homme est incapable de rendre à Dieu des honneurs dignes de lui, comme l'exige la justice : la religion est donc inutile.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : L'homme ne peut honorer Dieu autant que l'exigerait la justice absolue, *nous l'acc.* ; autant que l'exige cette justice relative qui tient compte de la faiblesse de l'homme, et de la bienveillance de Dieu, *nous le nions* ³.

ARTICLE II.

Expression de la religion par le Culte.

71. Définition et divisions du culte. — A. — La religion, par laquelle nous sommes essentiellement assujettis à Dieu, doit être exprimée par des actes ; ces actes constituent l'exercice du culte proprement dit. S'ils sont purement internes, comme la connaissance et l'amour, le culte est *interne* ; si ce sont des actes extérieurs et sensibles, comme le sacrifice ou la prière vocale, on l'appelle *externe*. — De plus, on appelle culte *théorique*, celui qui consiste dans l'application de l'esprit à la connaissance de la perfection et de l'excellence de Dieu, et culte *pratique*, celui qui consiste à montrer par des actes de volonté sa soumission à Dieu. — Enfin, suivant que le culte est

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 81, a 7, ad 6. — a. 2. — 2. *Relig. natur.*, p. 365. — 3. *Sum. Theol.*, *ibid.*, a. 5, ad 3.

rendu par un individu ou une société, on le nomme culte *privé* ou culte *public*.

B. — Il y a quatre actes opposés au culte de Dieu : le *blasphème*, l'*impiété*, la *superstition* et l'*idolâtrie*. L'intelligence peut, en effet, nier quelque chose de l'excellence divine, et c'est le blasphème ; la volonté peut refuser l'honneur dû à Dieu, et c'est l'impiété ; le culte peut être rendu d'une façon indigne, et c'est la superstition ; on peut enfin rendre à d'autres le culte dû à Dieu seul, et c'est l'idolâtrie.

72. Si le culte est prescrit par le droit naturel. — Parmi les rationalistes, les uns enseignent que les athées eux-mêmes rendent un culte à Dieu, par leur crainte respectueuse de se prononcer même sur son existence ¹. — Les autres, avec Kant, pensent que l'amour d'un Dieu invisible est impossible, et qu'il faut le reléguer parmi les inventions du mysticisme. — D'autres n'admettent que le culte interne, et prétendent que la religion externe n'est pas prescrite par le droit naturel. — D'autres enfin, ne veulent à aucun prix que la société civile rende un culte public, car c'est contraire, disent-ils, à la liberté de conscience. Contre eux, nous posons la thèse suivante :

THÈSE

Le culte interne, soit théorique, soit pratique, et aussi le culte externe, sont prescrits par le droit naturel.

Arg. gén. — Nous devons servir et honorer Dieu à cause de sa souveraineté, dans la mesure et la forme qui conviennent au premier principe de toutes choses ². Or ce souverain domaine s'étend à l'homme tout entier, à notre intelligence, à notre volonté et même à notre corps. Le droit naturel prescrit donc d'appliquer notre intelligence et notre volonté à la connaissance et à l'amour de Dieu, et notre corps lui-même à son service et à sa louange. — Prouvons successivement ces divers points de notre thèse :

1. Le droit naturel prescrit tout ce qui est nécessaire pour faire connaître l'excellence et la souveraineté de Dieu. Mais cette connaissance ne saurait exister sans le culte théorique, c.-à-d., sans l'application de l'intelligence aux choses divines ; qui donc, en effet, rendrait un culte à Dieu, s'il ne savait d'abord que Dieu est notre créateur et notre souverain ? « Le

1. E. Renan, *Essais de morale et de critique*, p. 66, 67 ; — J. Fabre, *Notions de phil.*, p. 438 ; — L. Viardot, *Libre examen* ; — Kant, *Critique de la raison pratique* ; — Thomasius, *Jurisp. div.*, c. II ; — Ahrens, *Cours de droit naturel*, p. III, c. I.
— 2. *Sum. Theol.*, 2a 2e, q. 81, a. 3.

premier culte des dieux, dit Sénèque, est de *croire* aux dieux ; ensuite de reconnaître leur majesté et leur bonté. » Le culte *théorique* est donc prescrit par le droit naturel.

2. De même le culte *interne* et *pratique*. La volonté, en effet, doit suivre la direction de l'intelligence. Et comme l'intelligence voit en Dieu l'être suprême, souverainement bon, vrai et beau, la volonté doit aussi l'aimer dans la même mesure ¹. Et c'est en cela que consiste justement le culte interne et pratique.

73. 3. Le culte externe et privé est également prescrit. Ce culte consiste, en effet, dans les sacrifices externes, les prières vocales, etc. Or on peut prouver sa nécessité :

1^o Par la *nature de Dieu* : Dieu, étant le créateur du corps aussi bien que de l'âme, il est nécessaire que « l'homme serve Dieu avec tout ce qu'il a reçu de lui, c'est-à-dire non seulement avec son esprit, mais aussi avec son corps » ².

2^o Par la *nature de l'homme* ; car il est naturel à l'homme d'exprimer ses pensées et ses sentiments par des signes sensibles ; et d'autre part, « l'esprit humain, pour s'unir à Dieu, a besoin des actes sensibles, qui lui servent comme de signes pour l'exciter aux actes spirituels » ³.

4. Des mêmes principes, nous concluons aussi, dans le dernier livre, à la nécessité du culte *public* et *social* (n. 143).

74. Objection. — « Il faut adorer Dieu en esprit et vérité » ; le culte externe est donc au moins inutile ⁴.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : Il faut adorer Dieu en esprit et vérité, avant tout et principalement, *nous l'acc.* ; exclusivement, *nous le nions*. Il est vrai que pour beaucoup de personnes la religion ne réside qu'en des actes externes, rites et cérémonies, tandis qu'au contraire « la religion consiste principalement dans des actes internes : les actes externes ne sont que secondaires, et n'ont de valeur que comme expression des actes internes » ⁵.

Inst. — Le culte externe ouvre la voie à la superstition, il est donc inutile, et même nuisible.

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : il ouvre la voie à la superstition, lorsqu'on y joint des abus, *nous l'avouons* ; par essence, *nous le nions*. Les hom-

1. J. Simon, *Relig. natur.*, p. 363. — *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 81, a. 7. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 12. — 3. *Sum. Theol.*, 3a 2æ, q. 84, a. 7. — *Contra Gent.*, L. III, c. 119. — 4. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 7, obj. 1. — 5. *Ibid.*, ad 1.

mes peuvent, en effet, abuser des meilleures choses, mais on ne saurait pour cela condamner leur usage.

ARTICLE III.

La Prière de demande.

75. Si la prière de demande est de droit naturel. — Les rationalistes (à la suite de J.-J. Rousseau, Kant, Saissset, Damiron et J. Simon) disent que la prière de louanges ou d'action de grâce est excellente; mais ils rejettent la prière de demande, comme inutile, injurieuse à la sagesse, à l'immutabilité et à la bonté de Dieu, et même contraire à la dignité de l'homme ¹ : « C'est quand la prière contient une demande, qu'il paraît difficile de la concilier avec l'immutabilité divine, car d'un côté, on ne demande que pour obtenir, et d'un autre côté Dieu ne change rien à ses décrets ². »

THÈSE

La prière de demande, non seulement convient admirablement à la nature humaine, mais est prescrite par le droit naturel ³.

A. — *Elle convient.* 1^o Dans l'ordonnance première des choses, Dieu a dû choisir ce qui était le plus apte à exprimer le culte qui lui est dû ; or la prière de demande remplit cette condition, car par la prière, l'homme reconnaît la dignité de Dieu, puisqu'il se prosterne devant lui, et il proclame sa puissance, puisque, par sa prière, il implore le secours de l'auteur de tous biens.

2^o En outre, il est bon que l'homme soit surtout attiré vers Dieu par la *confiance* ; mais, lorsque nous demandons quelque chose à Dieu, nous sommes portés vers lui par la confiance, comme vers notre père et bienfaiteur, selon cette parole de S. Thomas : « Dieu, dans sa libéralité, nous donne bien des choses, que nous ne lui avons même pas demandées ; mais s'il pose la prière comme condition pour nous en accorder d'autres, c'est pour notre propre utilité, afin que nous prenions confiance en recourant à lui, et que nous le reconnaissons comme l'auteur de nos biens ⁴. »

B. — *Elle est prescrite.* Tous les hommes, en effet, ont une tendance naturelle et invincible à la prière ; mais cette incli-

1. Damiron, *Cours de phil. mor.*, p. 238. — J. Simon, *Rel. nat.*, p. 377, 272. — 2. J. Simon, *ouvr. cité*, p. 378. — 3. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 83, a. 1-17. — *Contra Gent.*, L. III, c. 95. — 4. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 3. — a. 2, ad 3um.

nation est une loi de la nature ; la prière est donc prescrite par le droit naturel.

Preuve de la *majeure*. — L'expérience prouve que partout et toujours les hommes ont prié la divinité de leur accorder la récompense de leur vertu, et le pardon de leurs fautes, de leur accorder la prospérité, et d'éloigner d'eux le malheur. Dans les difficultés, nous implorons le secours de Dieu, et dans les dangers nous crions tous d'une voix unanime : « Mon Dieu, sauvez-nous ! » Aussi Plutarque dit-il avec raison : « On n'a jamais vu une ville où il n'y ait point de temples ni de dieux, et où l'on ne *prie* point... »

Preuve de la *mineure*. — Cette inclination est une loi de la nature ; car l'homme n'est porté à la prière, que par le sentiment naturel de son indigence et de sa misère, d'une part, et, d'autre part, par la conviction que Dieu est l'auteur et le dispensateur de tous les biens : « Tous les hommes, dit Sénèque, ne seraient point tombés dans cette manie d'invoquer des dieux sourds et impuissants, s'ils n'avaient connu les bienfaits qu'ils ont accordés spontanément, ou répandus avec opportunité et magnificence sur ceux qui *prigent*. »

76. Objections des rationalistes contre la prière.

Obj. I. — Par la prière, nous demandons un *miracle* et un changement dans l'ordre de la Providence : la prière est donc une injure faite à Dieu ¹. « Si nous savions toujours ce que nous faisons, quand nous prions, nous ne demanderions pas si facilement des miracles ². »

Rép. — *Nous nions l'ant.* : Par la prière nous ne demandons point que le plan divin soit changé, nous demandons seulement ce que Dieu a résolu d'accorder (naturellement ou miraculeusement) à ceux qui le prient. Ainsi, dit S. Thomas : « par leurs prières, les hommes méritent de recevoir ce que Dieu tout puissant a décidé de toute éternité qu'il leur accorderait s'ils prient ³ ». *La conclusion* est donc fausse. L'objection est un exemple de ce sophisme qu'on appelle *ignorance de la question*.

Obj. II. — Dieu *sait* ce dont nous avons besoin ; or il est bien mieux et bien plus généreux d'accorder spontanément à l'indigent, que d'attendre sa prière. Il est donc aussi bien mieux de ne pas prier Dieu.

Rép. — *Nous acc. la maj.*, et nous *rétorquons la min. et la conclusion*. Il est mieux pour l'homme de s'humilier dans la prière, la prière est

1. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard* ; Damiron, *Cours de phil. mor.*, p. 235. — 2. J. Simon, *Rel. nat.*, p. 379-380. — 3. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 2 ; p. I, q. 23, a. 8 ; — *Contra Gent.*, L. III, ch. 95.

donc convenable et utile : « Il est bon, dit S. Thomas, que l'homme, par la prière, exprime sa confiance en Dieu et l'honore comme l'auteur de tous nos biens ¹. » Le bien de l'homme et l'honneur de Dieu sont ainsi conciliés.

Obj. III. — La prière, surtout vocale, est une *superstition*, et elle ne convient pas à la *dignité* de l'homme : il n'est donc pas convenable de prier Dieu. En effet, « Il n'a nul besoin d'explications sur les désirs formés au dedans de nous... » D'autre part, « Ces instances font de l'homme agenouillé devant Dieu, un courtisan mendiant une faveur ². »

Rép. — *Nous nions* le 1^{er} *ant.* La prière, à moins d'abus, n'est pas plus superstitieuse que les autres actes de la religion externe, car la prière vocale complète utilement la prière interne, soit pour exciter la dévotion interne, soit parce que le corps doit aussi payer à Dieu son tribut, soit enfin pour développer dans l'âme un sentiment plus puissant, suivant cette parole du psalmiste ³ : « Mon cœur s'est réjoui, et ma langue s'est déliée ⁴. »

Nous *nions* aussi le 2^e *ant.* Comment nos rationalistes contemporains peuvent-ils rougir de s'humilier devant Dieu, alors qu'ils ne rougissent point de se courber devant les hommes pour en obtenir des dignités ?

Obj. IV. — S'il est permis de prier, il ne faut demander que des choses spirituelles, et rien de *matériel* : « Nous ne dirons pas : Mon Dieu, fais pousser nos épis ; mais nous dirons : Mon Dieu, donne-moi le courage de semer ; ou : Console-moi de n'avoir pas récolté. Voilà la vraie prière, la seule permise ⁵. »

Rép. — *Nous dist. l'ant.* Nous devons prier Dieu, pour qu'il nous accorde principalement et avant tout les biens spirituels, *nous l'acc.* ; exclusivement, *nous le nions.* — *Nous dist.* dans le même sens *la concl.* : il ne convient pas de demander principalement, et avant tout des biens matériels, *nous l'avouons* ; secondairement et conditionnellement, *nous le nions.* — Comme le dit S. Augustin : « Il est permis de demander, ce qu'il est permis de désirer. » Or il est permis de désirer des biens matériels, non pas comme objet principal, « mais comme étant propres à soutenir la vie temporelle, et à servir d'instrument aux actes de vertu. C'est pour cela qu'il permis de demander des biens matériels ⁶, tels que « notre pain quotidien ».

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 12. — 2. J. Simon, *Rel. nat.*, p. 382-383. — 3. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 11. — 4. Ps. XV, 9. — 5. J. Simon, *Rel. nat.*, p. 381-382. — 6. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, p. 83, a. 6 ; Aristote, I *Eth.*, c. VIII.

CHAPITRE TROISIÈME

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

77. Si l'homme a des devoirs envers lui-même. —

A. — Après Thomasius et Kant, quelques philosophes, tels que Bautain ¹, nient les devoirs de l'homme envers lui-même, soit parce que l'homme ne peut s'obliger lui-même, soit parce qu'il ne peut être le terme de sa propre action.

Mais c'est là une question de mots, car 1^o lorsque l'homme accomplit ses devoirs envers lui-même, il ne fait que sauvegarder les droits que Dieu a sur lui, et ainsi il n'est pas le principe, mais le terme de ces devoirs. 2^o Il n'en est même pas non plus le terme *dernier*, car comme les choses inférieures sont faites pour le bien de l'homme, ainsi l'homme est fait pour la gloire de Dieu.

C'est pourquoi ces devoirs ne sont pas à proprement parler des devoirs de justice, qui supposent la pluralité et l'inégalité des personnes qu'ils mettent en relation. Ce sont des devoirs moraux ou de charité, et ils sont renfermés dans ce précepte : « Aime-toi toi-même d'un amour raisonnable. »

B. — Tout être aime naturellement son bien propre ; l'animal veut nécessairement son vrai bien ; l'homme au contraire veut librement, tantôt son vrai bien, tantôt ce qui lui paraît tel. Or ce qui est aveugle et nécessaire n'est soumis ni à la loi, ni à l'obligation ; ce qui est libre, au contraire, doit être réglé par le lien moral de la loi. L'homme est donc soumis à des lois qui lui commandent les actions qui conviennent à sa nature.

De là trois devoirs qui incombent à l'homme : *chercher la perfection de son âme, subordonner son corps à son âme, conserver l'union de l'âme et du corps*. De là trois articles.

ARTICLE I.

La Perfection de l'Âme.

Cette perfection dépend de *l'intelligence* et de *la volonté*.

1. *Philosophie morale*, vol. II, ch. IV, § 59.

78. Devoirs de l'homme envers son intelligence. — Les partisans de la libre pensée nient l'existence de ces devoirs, d'après le principe du libéralisme : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ¹ » ; or cela ne nuit à personne que je pense vrai ou que je pense faux. — Nous soutenons, au contraire, que l'intelligence est tenue de rechercher la vérité et d'y adhérer ; qu'elle n'a aucun *droit à l'erreur* ; et que l'État en tolérant bien des erreurs, comme il peut et doit le faire (n. 131), ne protège aucun droit naturel.

THÈSE

La liberté absolue de penser est fausse et pernicieuse ².

I. Elle est fausse, car : — 1^o Elle se base sur de faux principes : celui qui adhère à l'erreur, fait injure à la vérité ; par ex., celui qui nie l'existence de Dieu, fait injure à Dieu, alors même qu'il ne nuit pas aux autres hommes. — 2^o Elle fausse l'intelligence. Toute faculté a un objet propre dans la possession duquel elle se repose, et dont la privation l'amoin-drit. Et comme l'objet de l'intelligence est le vrai, que contredit l'erreur, c'est nuire à cette faculté que de repousser la vérité pour embrasser l'erreur.

II. Elle est pernicieuse. — Car tout homme, en embrassant l'erreur, ne nuit pas seulement à son intelligence, mais aussi à sa volonté, qui suit la direction indiquée par l'intelligence ; or on sait que toute la vie morale dépend de la direction de la volonté. — En outre, la nature nous ordonne d'éviter ce qui est nuisible. Mais la liberté de tout entendre, de tout lire, de tout penser est dangereuse et nuisible ; nous devons donc éviter les imprudences de la liberté de penser ; et personne ne peut se croire autorisé à tout connaître et à tout lire, car on n'a pas le droit de s'exposer au péril sans raison suffisante.

Corol. — Après avoir ainsi réfuté le principe général du libéralisme absolu ou du droit à l'erreur, on pourrait le suivre dans ses diverses applications et montrer qu'il n'est pas permis de penser tout ce que l'on veut : — 1. Au sujet de toutes les vérités évidentes par elles-mêmes ; sans cela, on tomberait dans le scepticisme. — 2. Au sujet des vérités que Dieu a révélées ; sans cela, on tomberait dans le rationalisme. — 3. Au sujet des vérités qui, sans être définies par une autorité infailli-

1. Déclaration des droits de l'homme, 1789. — 2. Canet, *La Liberté de conscience*.

ble, sont connexes aux dogmes. — 4. Au sujet de beaucoup de vérités qui sans être d'une évidence immédiate, sont prouvées par le raisonnement ; sans cela on ne saurait avoir un amour sincère de la vérité ¹

79. Quelle doit être l'étendue de la science de l'homme ?

I. *Une certaine mesure de science est de précepte.* —

A. — En effet, *quel qu'il soit*, l'homme doit cultiver assez son intelligence pour pouvoir parvenir à sa fin dernière, en conformant ses actions à la loi. Pour cela, il doit acquérir, dans une certaine mesure, la sagesse, la science et la prudence : *La sagesse*, qui contemple « les vérités éternelles et suit leur lumière ² ». — *La science* de Dieu, de soi-même et des autres hommes, pour connaître par là même ses droits et ses devoirs. — *La prudence*, qui juge sainement des choses humaines dans leur rapport avec notre fin dernière (n. 59).

B. — En outre, *chacun* a l'obligation d'acquérir la science requise pour bien remplir ses emplois. L'homme remplit, en effet, diverses fonctions, et chaque état a ses obligations particulières. Aussi exige-t-on une *compétence* toute spéciale de ceux qui, par leur état, doivent commander aux autres, ou gérer leurs intérêts.

II. Le surplus n'est pas *de précepte*, mais *de conseil*.

1. Il n'est pas *de précepte*, ainsi par ex., l'obligation tant prônée d'apprendre à lire et à écrire et de fréquenter les écoles, n'est point prescrite par le droit naturel, car tout ce qu'on apprend dans les écoles primaires n'est nullement requis pour atteindre la fin de l'homme et du bon citoyen, et n'est même pas utile à tous.

2. Mais il est *de conseil* : car tout le monde peut désirer tendre à une science plus élevée, comme à une perfection plus haute. Et c'est en vain que J.-J. Rousseau, fameux par ses paradoxes, affirme que l'étude des sciences et la culture des arts, sont au moins inutiles et même nuisibles aux bonnes mœurs. « J'ose presque assurer, écrivait-il, que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé ³. » Les sciences et les arts sont, au contraire, bons par eux-mêmes, quoique l'homme puisse en

1. Gérard, *Essais sur les vrais principes*. — 2. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 66, a. 5. — 3. *Disc. sur l'origine de l'inégalité des hommes*, ou *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*.

abuser, et l'Eglise elle-même a proclamé maintes fois qu'elle « n'ignore ni ne méprise les avantages qui en découlent pour la vie de l'homme ¹ ».

80. Devoirs de l'homme envers sa volonté. — Ces devoirs sont niés par les partisans absolus de la liberté de conscience. Cette liberté a été définie : « le système de ceux qui veulent que l'homme ait le droit de faire tout ce qui lui plaît (soit envers lui-même, soit envers Dieu et la religion, soit envers ses semblables), pourvu, toutefois, qu'il ne fasse rien contre le droit d'un autre. » De là cet axiome : « Fais ce que tu veux, mais ne fais de tort à personne. » Nous croyons au contraire, que la volonté n'a aucun droit de faire le mal, alors même qu'il ne nuirait à personne, et qu'elle est tenue à faire tout le bien que lui prescrit une saine raison.

THÈSE

La liberté absolue de conscience est fausse et pernicieuse ².

Nous avons dit : la liberté absolue, au sens énoncé ci-dessus ; car si la conscience est droite, et conforme à la loi éternelle, la liberté d'agir est de droit naturel ³.

A. — Elle est *fausse*. Ce système est faux, parce qu'il ruine les droits de la vérité, substitue la conscience individuelle à la loi éternelle, confond licence et liberté, et ne diffère que de nom de la morale indépendante. — Prouvons-le.

Tout d'abord, il accorde les mêmes droits à la vérité, et à l'erreur. — Pour lui, la conscience n'est pas réglée par la loi éternelle, mais elle est elle-même la loi universelle et infaillible de nos actes. — D'ailleurs la liberté de faire tout ce qui n'est pas contraire aux droits des autres est une licence effrénée, et une injure faite à Dieu. — Enfin, s'il est permis de penser, d'écrire et d'enseigner tout ce que l'on veut, l'homme ne dépend plus de Dieu, il est sa loi unique et suprême. La liberté de conscience, ainsi entendue, est donc fausse.

B. — Elle est en outre *très pernicieuse*. Car elle ouvre la voie aux erreurs de la liberté de la presse et des cultes, et à la licence la plus effrénée (n. 87). Qu'on laisse donc à la volonté sa règle, à savoir une saine raison soumise à la loi éternelle ;

¹ Conc. Vat. — ² Canel, *La liberté de conscience*. — Mgr Sauvé, *Questions relig. et sociales*, c. VI. — ³ Sum Theol., 2a 2æ, q. 25, a. 4, 5, 7, 8, etc.

son objet, c'est-à-dire le bien que la raison lui présente ; ses vertus, c'est-à-dire une sage modération entre tous les excès.

81. Actes que la raison prescrit ou conseille à la volonté.

A. — *Elle prescrit* l'amour de Dieu par dessus toutes choses, de soi-même pour l'amour de Dieu, et du prochain, comme de soi-même. De là l'axiome : « Aime-toi toi-même, d'un amour raisonnable. » — *Aime-toi toi-même*, soit parce que cet amour que tous les hommes ont pour eux-mêmes est une loi constante et universelle de la nature ; soit parce que Dieu aime l'homme, et que nous devons vouloir et aimer ce que Dieu veut et aime ¹. — *Aime-toi d'un amour raisonnable* ; car l'homme doit respecter l'ordre établi par la sagesse divine et l'essence des choses ; et comme Dieu s'aime lui-même par dessus toutes choses, et qu'il aime l'homme pour lui-même, l'homme doit aimer Dieu par dessus toutes choses, comme le souverain bien, s'aimer lui-même et aimer les autres hommes pour l'amour de Dieu.

Cet ordre de la charité bien ordonnée serait détruit par trois amours déréglés : — 1. *Le Mysticisme* exagéré qui proclame inconsidérément que Dieu seul est aimable ; — 2. *L'Egoïsme* de Fichte et des rationalistes, dont le principe est : « Aime-toi toi-même par dessus toutes choses, et toutes choses pour l'amour de toi » ; — 3. *L'Altruisme* (A. Comte) dont le principe s'énonce ainsi : « Aime l'humanité par dessus toutes choses, et toutes choses pour l'humanité ². »

B. — En dehors des préceptes, la raison donne encore à la volonté de nombreux *conseils*. Quoiqu'ils ne soient pas imposés, qu'on se garde bien toutefois de les mépriser, car — ils servent beaucoup à la perfection de l'homme, — et, si on les néglige, on glisse facilement jusqu'à la violation de la loi.

ARTICLE II. ⁴

La soumission du corps.

82. Nécessité de soumettre les facultés inférieures à la raison et à la volonté. — I. — L'homme *est tenu* de soumettre ses facultés inférieures à la raison et à la volonté. L'ordre exige, en effet, que les moyens soient subordonnées à leur fin : or les facultés inférieures n'ont pas leur fin en elles-mêmes,

1. Farges, *La Liberté et le Devoir*, p. 251 — 2. On appelle aussi l'égoïsme « philautie », ou « autolâtrie ». — Consulter sur l'altruisme, C. Comte, *Relig. de l'av.* ; — E. Littré, *Diction.* — André Poey, *Le Positivisme*, 1876.

comme le montre l'étude particulière de chacune d'elles. Elles doivent donc, dans l'ordre de la providence, être soumises à la raison et à la volonté : autrement elles n'obéiraient point dans la mesure où elles le doivent, aux facultés supérieures.

Le sensualisme contemporain que professent Stendhal, Taine et bien d'autres encore, est donc contraire à la nature. D'après ces philosophes, les organes du corps n'auraient d'autre fin que de servir à la sensibilité ; et leur mouvement, que de procurer le bien sensible ; — le corps devrait donc être cultivé pour lui-même, et la sensation recherchée pour elle-même.

II. — Les devoirs de l'homme envers son corps sont ou *négatifs* ou *positifs*.

En premier lieu, nous devons fuir tout ce qui est contraire à la raison, comme l'ivresse, la paresse, l'oisiveté, la luxure, le luxe exagéré, les spectacles malsains, les danses, les romans et tout ce qui entretient le feu de la concupiscence, hébète l'esprit et énerve la volonté. Ce résultat s'obtient pratiquement, surtout par la répétition des actes de force et de tempérance, qui permettent de régler l'appétit irascible et l'appétit concupiscible.

En second lieu, nous devons fournir au corps tout ce qui lui est utile, comme la *nourriture*, sans laquelle il deviendrait bientôt incapable de remplir ses fonctions ; nous lui devons aussi les *ornements* convenables, selon les bienséances et le rang de chaque personne, car l'âme, par son union à la partie corporelle de notre être, lui communique une certaine noblesse, qu'il ne faudrait point ternir par le ridicule ou la négligence.

83. Si la mortification du corps est permise. — Les protestants le nient, et avec eux tous les théoriciens qui flattent la chair. Pour nous, au contraire, nous disons qu'il est bon et permis d'affermir la vertu de l'âme en mortifiant avec prudence le corps, pour le rendre plus docile aux ordres de la raison.

A. — *Raisons de convenance.* — 1^o Ce sont les actes contraires à la mortification, tels que la gourmandise, l'ivresse, la luxure, la mollesse, qui ruinent la santé du corps. Bien loin de lui nuire, une certaine austérité de vie lui est plutôt favorable. — 2^o Du reste s'il est permis de fatiguer son corps par l'étude, le négoce, le souci des affaires, à plus forte raison

pour avancer et grandir en vertu. — 3° Enfin, tel est bien l'avis unanime des sages, qui, de tout temps, par esprit de religion, se sont infligé volontairement des peines corporelles, soit pour expier leurs fautes, soit pour apaiser la justice divine ou quelque autre motif.

B. — *Preuves directes.* — L'homme a droit de choisir ce qui est le plus apte à assurer sa fin dernière. Or l'austérité de la vie et une *prudente* mortification du corps sont le meilleur moyen pour dompter la chair, faire pénitence, et allumer dans notre cœur l'amour de Dieu et des hommes.

Nous avons dit : une mortification *prudente*, c'est-à-dire qui ne ruine pas le corps par des excès, et n'empêche point l'exercice de la raison. Aussi, quoiqu'un abus de ce genre soit rarement à craindre, S. Thomas reconnaît lui-même, qu'une mortification exagérée pourrait être, matériellement au moins, un véritable péché contraire au devoir dont nous allons parler.

ARTICLE III.

La Conservation de la vie.

84. Si l'homme est tenu de conserver sa vie. — Les rationalistes contemporains, disciples en cela des stoïciens, pensent que le suicide est permis, parfois même obligatoire, et qu'il témoigne d'une vertu héroïque, lorsqu'il est fait dans certaines circonstances, par ex., pour éviter le malheur ou l'infamie. Tel n'est point notre avis.

THÈSE

Le suicide est prohibé par le droit naturel.

Preuve. — Le suicide est un acte par lequel l'homme, sciemment et volontairement, sans aucun ordre spécial de Dieu, se donne directement la mort ; il diffère de la témérité qui fait que l'on s'y expose indirectement, comme le soldat dans une bataille. Or, pris en ce sens, le suicide est contraire à la *nature de l'homme*, au *bien de la société*, et au *droit divin*.

1. Il est contraire à la *nature*, car ne pas vouloir vivre est un acte contraire à l'inclination naturelle de l'homme et de tous les vivants, et par conséquent contraire à la charité qui veut que chacun s'aime soi-même ¹.

2. Il est contraire au *bien de la société*, car l'homme qui se tue lui-même, nuit au droit de la communauté, en la privant

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 64, a. 5.

d'un de ses membres, et donne aux autres un exemple détestable, au grand détriment de la société, comme en témoigne l'expérience quotidienne ¹.

3. Enfin il est contraire au *droit divin*. « Dieu seul a droit de vie et de mort ² » sur les créatures ; et par conséquent celui qui, de son propre gré, se prive de la vie, se soustrait à l'ordre de Dieu. « Admettre le suicide, c'est admettre que tout homme peut, quand il lui plaît, échapper au devoir, et soumettre la loi morale à l'arbitraire des individus ³. »

85. Objections en faveur du suicide. — *Obj. I.* — D'après les anciens stoïciens et Mme de Staël, celui qui par une mort courageuse se libère de cette vie de souffrance, agit *sagement* et *virilement* ; le suicide est donc licite, et même digne de louanges.

Rép. — *Nous nions* la 1^{re} partie de l'ant. Celui qui se tue n'est pas sage, mais *insensé* ; car pour fuir un moindre mal, c'est-à-dire les souffrances de cette vie, il se jette dans un mal plus grand, sans aucun espoir d'une vie plus heureuse ⁴.

Nous nions la 2^e partie de l'ant., car celui qui se tue n'est pas courageux, mais *lâche* ; il ne peut, en effet, porter les souffrances qui l'accablent, et il abandonne son devoir, parce qu'il le trouve trop lourd ⁵.

Inst. — L'homme accablé de maux ne peut être tenu de vivre : « La mort est le remède unique du désespoir ; c'est alors qu'un fer est le seul ami, le seul consolateur qui reste au malheureux ⁶. »

Rép. — *Nous nions* l'ant., car il suppose que le but de la vie est uniquement de jouir. Ce qui est faux : « L'homme n'est pas obligé d'être heureux, mais il est obligé de faire son devoir. »

Obj. II. — De fait, le suicide n'est jamais *libre* ; le blâmer est donc inutile. « Chez les Anglais, ceux qui se tuent sont qualifiés de lunatiques : leur maladie ne paraît pas plus blâmable que le transport au cerveau ⁸. »

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : Il n'est pas toujours libre, *nous l'acc.*, un fou peut donc se tuer sans pécher ; il n'est jamais libre, *nous le nions*. — D'ailleurs nous étudions ici le suicide objectivement, et non subjectivement, c.-à-d., même dans les cas où il ne constitue pas de péché formel, mais seulement un péché matériel.

1. Aristote, *Eth.*, ch. dern. — *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 64, a. 5. — Guillon, *Entret. sur le suicide* ; Dumas, *Traité du suicide* ; — 2. Deutér., XXXII, 39. — Fonsegrive, *Eléments*, II, p. 465. — 4. Mme de Staël, *De l'influence des passions. — Réflexions sur le suicide.* — *Etudes religieuses*, tome 73, p. 464. — 5. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 64, a. 5, ad 3. — 6. S. Thom., *ibid.*, ad 5 ; — Aristote, *III Eth.*, c. VIII. — 7. De même, l'auteur du livre intitulé : *Système de la nature* ; — J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Voltaire*, et *Nouvelle Héloïse*. — 8. Montesquieu, *Esprit des lois*, l. XIV, c. 12.

Obj. III. — D'après les mêmes auteurs (Montesquieu, Rousseau) *la vie est un don* : on peut donc la refuser sans injustice, et même avec sagesse : « Croyez-vous que mon corps devenu un épi de blé, un ver, un gazon, soit changé en un ouvrage moins digne de la providence ¹ ? »

Rép. — *Nous dist. l'ant.* ; la vie est un don dont l'homme a le droit de jouir librement, *nous l'acc.* ; qu'il est maître de rejeter à son gré, *nous le nions.* — *Nous dist. la conc.* ; ce don peut être rejeté sans une injustice envers Dieu et la société, *nous le nions* ; sans une injustice envers soi-même, *nous l'acc.*, puisqu'on ne fait point d'injustice à celui qui consent. Mais c'est toujours un acte contraire à la charité qui ordonne à chacun de s'aimer soi-même ².

CHAPITRE QUATRIÈME

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

86. Diverses espèces de devoirs envers le prochain. —

Le nombre de ces devoirs est égal à celui des droits que possèdent les autres hommes. Or, parmi ces droits, les uns sont imparfaits et non rigoureux, les autres parfaits et rigoureux : aux premiers correspondent les devoirs de *charité*, aux seconds les devoirs de *justice*.

A. — *Les devoirs de charité* dus à tous les hommes sont résumés dans ce précepte : « tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Rien de plus raisonnable, puisque nous sommes tous semblables par notre nature, nos origines, notre fin dernière ; nous sommes tous enfants du même Dieu, père d'une même famille. On ne doit même point en *exclure* les ennemis et les pécheurs, car les devoirs de charité ne se basent point sur le mérite de chacun, mais sur sa nature. — Toutefois, la charité doit être bien ordonnée, et commencer par nos parents et nos amis, car nous ne sommes pas tenus d'aimer tout le genre humain d'un amour égal. — De la vraie charité découlent trois devoirs : la *bienveillance*, l'*humanité* et la *bienfaisance* : la première souhaite du bien à tous ; la seconde leur rend tous les services qui peuvent leur être utiles, sans nous être à charge à nous-mêmes ; la troisième distribue les bienfaits, par ex., l'aumône aux pauvres.

1. Montesquieu, *Lettres persanes* ; — J.-J. Rousseau, *Nouvelle Héloïse*. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 64, a. 5, ad 1.

B. — *Les devoirs de justice* sont dus strictement, et peuvent être exigés par la force. Comme ils demandent à être étudiés plus longuement, nous allons les rattacher à deux titres : 1^o devoirs à l'égard des *biens internes* ; 2^o devoirs à l'égard des *biens externes* du prochain.

ARTICLE I.

Devoirs à l'égard des biens internes du prochain.

L'homme a des droits sur son *âme*, son *corps* et sa *personnalité* ; de là trois sources de devoirs.

87. Devoirs envers l'âme du prochain. — Comme l'âme a deux facultés, elle a aussi deux espèces de droits : l'intelligence a un droit strict à la vérité, et la volonté au bien. C'est pourquoi le *mensonge* qui blesse la vérité, et le *scandale* qui porte au mal, sont opposés non seulement à la charité, mais aussi bien souvent à la justice, car ils nuisent d'ordinaire aux droits du prochain.

De ce principe, nous allons déduire une thèse importante.

THÈSE

Le libéralisme est faux, lorsqu'il professe comme un droit la liberté absolue de la presse, de l'enseignement ou des cultes.

Preuve. — En effet, de telles libertés manquent de fondement et sont pernicieuses dans leurs conséquences.

I. Elles manquent de fondement. — Assurément celui qui aurait la liberté absolue, au for interne, de penser et d'agir, même dans les choses religieuses, pourrait aussi librement manifester extérieurement ses pensées par ses écrits ou par ses paroles, et pratiquer tous les cultes qui lui plairaient. Mais, comme nous l'avons prouvé, la liberté absolue interne de pensée et de conscience, sont fausses (n. 78, 80). Les trois autres libertés qui en découlent sont donc également fausses.

II. Elles sont pernicieuses dans leurs conséquences. — Cela est, en effet, pernicieux, qui corrompt l'esprit des peuples, leur donne des mœurs déplorables, propage le fléau de l'indifférence, et pousse les sociétés aussi bien que les individus à l'athéisme pratique. Or il en est ainsi, cela est évident, de ces trois libertés, ainsi entendues¹. — Nous dirons ailleurs

1, Mgr Freppel, *Disc.*, 1880-81.

(n. 143) dans quelle mesure les lois humaines peuvent cependant les tolérer comme un moindre mal.

88. Devoirs envers le corps du prochain. — Chacun a un devoir strict de conserver sa vie et l'intégrité de ses membres, il n'est donc permis à personne de nuire au prochain par la *mutilation* ou l' *homicide* . Reste à savoir si, dans le cas d' *agression injuste* , il est permis de se défendre par la force, même jusqu'à la mort de l'agresseur ; quelques auteurs l'ont nié¹, mais nous sommes d'un avis contraire.

THÈSE

Il est permis de repousser par la force une agression injuste, même jusqu'à la mort de l'agresseur, pourvu qu'on le fasse avec la modération d'une défense légitime.

1. Nous le prouvons par la *nature même de l'agression* . L'agresseur dont il s'agit ici, de son autorité privée et sans aucun mandat de justice, attaque une autre personne et la menace, dans ses biens ou dans sa vie. Une telle violence est une injustice manifeste. Et comme chacun a droit de défendre contre une injustice son propre bien, il lui est donc permis d'en prendre les moyens et de repousser la force par la force, même par la mort de l'agresseur, s'il n'y a pas d'autre moyen de conserver sa vie. S'il en était autrement, celui qui serait tombé dans une embuscade ne pourrait défendre sa vie contre une mort injuste ; ce qui est contraire à la saine raison, et contredit évidemment le consentement des peuples.

2. Nous le prouvons aussi, par la *nature des conditions requises* . Il est permis de repousser la force par la force « avec la modération d'une légitime défense » ; c'est-à-dire, d'après Innocent III, qu'il est nécessaire : — 1^o que ce soit une défense ayant pour but *non* de tirer vengeance, mais de repousser l'injustice ; — 2^o que la violence avec laquelle on se défend ne soit pas plus grande qu'il ne le faut pour éviter une mort injuste ; — 3^o qu'il y ait eu vraiment attaque et non pas seulement des menaces ; — 4^o que celui qui se défend ne veuille pas directement la mort de l'agresseur, mais seulement sa défense personnelle. Toutes ces conditions réunies, cette défense n'a plus rien d'injuste, elle est donc permise, bien que quelquefois il paraisse plus parfait de recevoir injustement la mort que de causer celle de l'adversaire².

89. Devoirs envers la personne du prochain. — L'homme a droit à son honneur et à sa bonne réputation ; car chacun est tenu d'en avoir soin, d'après ce précepte du sage : « Prends soin de ta réputation³. » Aussi le droit naturel prohibe-t-il

1. Ahrens, *Cours de droit nat.*, § 53. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 64. a. 7. — 3. *Eccli.*, XLf, 15.

l'affront qui blesse l'honneur, le *jugement téméraire*, la *médisance* et la *calomnie*, qui blessent la bonne renommée du prochain.

Tout cela étant admis, examinons le cas plus difficile du *duel*, offert ou accepté pour défendre ou réparer l'honneur. Des contemporains affirment énergiquement qu'il est permis, nous devons les réfuter.

TIIÈSE

Le duel ou combat privé est prohibé par le droit naturel.

Preuve. — Le duel est un combat particulier de deux ou de plusieurs personnes, qui ayant désigné les témoins, les armes, les conditions, le lieu et le moment du combat, pour un motif personnel et de leur autorité privée, veulent par là réparer leur honneur, ou assurer leur vengeance. Or des combats de ce genre sont illicites *en soi*, dans *leur principe*, dans *leur motif* et dans *leur fin*.

1^o Le duel est illicite *en soi* ; car tout homme a le devoir de sauvegarder sa vie et de ne pas attenter à celle du prochain ; et, dans un tel combat, on s'expose à un péril imminent de tuer et d'être tué.

2^o Le duel se base sur un faux *principe*, car celui qui se bat en duel, suppose qu'il lui est permis de son autorité privée, de se faire justice ; mais cela ne se peut, car personne ne peut être juge dans sa propre cause.

3^o Le *motif* du duel est insuffisant pour exposer sa vie. En effet, ce principe : « L'honneur est le bien suprême de l'homme, et nous devons le préférer à la vie » est un principe faux : « Entre la valeur de ce qu'on appelle l'honneur, et qui est loin d'être le bon renom de la vertu, et la valeur d'une vie humaine, il y a une extrême disproportion ¹. »

4^o Enfin le duel n'atteint pas sa *fin*, car il ne peut réparer l'honneur. Que le coupable ou l'innocent soit vainqueur, on n'en peut raisonnablement conclure autre chose que sa plus grande habileté ou sa chance plus grande. L'honneur n'est donc nullement réparé, à moins d'admettre comme loi « le droit du plus fort » ².

1. Fonsegrive, *Eléments*, II, p. 475. — 2. Gerdil, *Traité des combats singuliers*. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 95, a. 8, ad 3.

89 bis. Objection. — Le duel est quelquefois le seul moyen de s'assurer une vengeance légitime. Il est donc permis.

Rép. — *Nous nions l'ant.* — Aussi J.-J. Rousseau dit-il lui-même : « Gardez-vous de confondre le nom sacré de l'honneur avec ce préjugé féroce qui met toutes les vertus à la pointe d'une épée et n'est propre qu'à faire de braves scélérats. En quoi consiste ce préjugé ? Dans l'opinion la plus extravagante, qu'on n'a jamais tort avec un homme, pourvu qu'on le tue. »

Inst. — Celui qui refuse un duel proposé, est déshonoré, même à ses propres yeux. On ne peut donc *refuser* le duel (Lherminier).

Rép. — *Nous dist. l'ant.* : celui qui refuse un duel, est déshonoré aux yeux de ceux qui *se trompent* sur la nature de l'honneur et de la vertu, *nous l'avouons* ; aux yeux de ceux qui en *jugent bien*, *nous le nions*. Comme nous l'avons déjà dit, celui qui ne cède point à la vengeance ni aux autres passions est seul digne de louange, car il sait réprimer et dompter les désirs cachés de son cœur. C'est la belle maxime de Cousin : « Les plus grandes, les plus difficiles vertus ne se rapportent point directement aux autres ; elles s'exercent en nous et sur nous 1. »

ARTICLE II.

Devoirs envers les biens externes du prochain.

Parmi les nombreuses questions que suscite ce sujet, nous traiterons seulement : 1° *Du Droit de Propriété* ; 2° de la négation de ce droit, par le *Socialisme* ou *Collectivisme* ; 3° des divers *Modes d'acquérir* la propriété.

§ I. — *Du Droit de Propriété* 2.

90. Notion et origine de la propriété. — A. — Elle peut se définir : *le droit d'user et de disposer d'une chose pour son intérêt personnel, à l'exclusion des autres hommes.*

C'est le droit d'*user* et aussi de *disposer*, car le droit d'*user* seul, s'appelle *usufruit*, et le droit de *disposer* seul, s'appelle *nue propriété* ; — pour son *intérêt personnel*, aussi les régisseurs ou administrateurs ne sont point propriétaires ; —

1. Cousin, *Premiers essais. Du bien.* — 2. Léon XIII. *Encycl. Quod apostolici muneris* (28 déc. 1878) ; — *Rerum novarum* (15 mai 1891) et commentaire de Mgr Doutre-loux, *La question ouvrière* (Liège, Denain). — Liberatore, *Principes d'écon. pol.* (trad. Sacy). — A. Ott, *Traité d'écon. sociale.* — Dehon, *Manuel social chrétien.* — Périn, *Premiers principes d'écon. pol.* — P. Antoine, *Cours d'écon. sociale.* — Cf. le motu proprio de Pie X, 18 déc. 1903, où S. S. déclare intangible la propriété « non seulement des choses qui se consomment par l'usage, mais aussi de celles que l'usage ne consomme pas ».

à l'exclusion des autres hommes, autrement la chose ne serait plus propre, mais commune, comme l'air ou l'océan.

B. — *Origine*¹. Les richesses ont eu, au moins à l'origine, deux causes efficientes : le *travail* et la *nature*. Le travail humain féconde, en effet, les objets de la nature auxquels il s'applique, et leur fait subir d'admirables transformations, comme on le voit dans l'agriculture et l'industrie. Il est évident, toutefois, que le travail n'est pas la seule cause des objets qui constituent la richesse ; il ne l'est pas non plus de leur valeur, car le prix d'un objet n'est pas seulement proportionnel au travail dépensé, mais aussi à l'utilité intrinsèque et à la rareté relative de cet objet. Par exemple, le bon vin et le mauvais vin ne se vendront pas le même prix, quoique peut-être le vigneron ait dépensé la même somme de travail pour produire l'un et l'autre.

Nous avons dit : *au moins à l'origine*. Car les biens, une fois produits par la nature et le travail, peuvent ne pas être consommés, mais utilisés pour une nouvelle production. Ils deviennent alors un troisième agent de production, le *capital* ; qui, par ex., fournit les instruments de travail, la matière première, etc. Aussi le capital n'est-il pas seulement « du travail condensé », mais il est à la fois le fruit et de la nature et du travail qui se sont fécondés mutuellement.

91. Légitimité du droit de propriété sur les biens naturels². — Le droit de propriété de chacun sur le *fruit de son travail*, est très facile à établir, car chaque homme étant le maître de son esprit et de ses membres, il l'est par conséquent des fruits de son activité, d'après l'axiome : « l'effet doit être attribué à la cause ». — La seule difficulté est le droit de propriété sur les *biens de la nature*.

THÈSE

Le droit de propriété sur les biens de la nature est légitime et naturel.

Preuve. — Un droit est naturel et légitime, lorsqu'il est fondé sur la nature des choses, de l'homme, de la famille, et de la société. Or tel est le droit de propriété.

1^o Dans l'*ordre de la nature*, les choses inférieures sont faites pour subvenir aux besoins de chaque homme ; et c'est pour cela que toutes ou presque toutes les choses créées sont par leur nature susceptibles d'appropriation. Le droit de se les approprier est donc dans l'ordre de la nature.

1. Liberatore, *Principes*, L. 1, ch. 2. — 2. Le Play, *Réforme sociale*, L. II.

2° L'homme est ainsi fait qu'il a besoin de protéger, avec sa vie, sa liberté individuelle, c.-à-d., le libre exercice de son activité. Or la liberté individuelle a nécessairement pour base et pour sauvegarde la propriété individuelle d'une multitude d'objets ; aussi croit-on très légitime de s'emparer de ces objets, pourvu qu'ils ne soient à personne.

3° L'homme ne doit pas seulement pourvoir à ses propres nécessités, mais encore à celles de sa *famille*, soit aux nécessités présentes, soit aux nécessités futures. Or, sans le droit de propriété, il ne pourrait ramasser pour les temps de disette, ni se prémunir contre les maladies, les accidents, la vieillesse, ni bâtir une maison et pourvoir à l'éducation physique et morale de ses enfants, etc.

4° Enfin la *société* a besoin de prospérité matérielle et intellectuelle. Or, sans le droit de propriété individuelle, — il n'y aurait plus de stimulant pour le travail, car les hommes ne travaillent que pour acquérir quelque richesse qui leur appartienne en propre. — D'autre part, les sciences et les arts les plus nobles ne sauraient prospérer sans les études et l'émulation des riches. La propriété est donc un besoin social, comme elle est un besoin de la famille, de l'individu et de la nature.

Cette thèse est *confirmée* par le consentement universel des peuples ; car chez les Hébreux, les Assyriens, les Chinois, les Egyptiens, il y a toujours eu des propriétés privées ; quant aux peuples nomades, tels que les Arabes, les Tartares, il y a toujours eu chez eux possession privée, au moins des meubles. « Demeures fixes, appropriation du sol, société régulière, ce sont là trois idées, trois faits inséparables... Propriété incertaine et barbarie sont deux faits toujours équivalents ¹. »

92. Limites du droit de propriété. — Les partisans de l'école libérale qui définissent le droit de propriété « jus utendi et abutendi, le droit d'user et de détruire », disent que la bienfaisance à l'égard des pauvres est purement « facultative », et n'est réglée que par l'humanité de chacun et la prudence sociale. Mais les docteurs catholiques nient cette assertion, et voici leur enseignement :

1. Rossi, *Cours d'écon. pol.*, 2^e sem., 1^{re} leç.

THÈSE

Le droit de propriété est tempéré par le devoir si grave de la bienfaisance ¹.

Preuve. — Le bien privé est toujours subordonné au bien public, en sorte qu'un droit illimité sur les biens de la nature, qui tournerait au mal de la société, ne saurait être accordé à l'individu. « Tout homme qui naît ici-bas, a droit de vivre des fruits de la terre... Si la propriété privait une partie du genre humain de ses moyens de subsistance, elle serait certainement un désordre et un crime. Mais il n'en est pas ainsi, parce qu'elle a été étroitement unie par Dieu au devoir de la bienfaisance ². »

Aussi S. Thomas ³ enseigne-t-il que l'usage des biens privés possédés légitimement par chaque individu, *doit être commun en quelque façon*, non pas en ce sens que chacun peut, comme il lui plaît, user de la chose d'autrui, sans permission du propriétaire, mais en ce sens que — : 1° *en cas d'extrême nécessité*, chacun a le droit de se servir du bien d'autrui, autant qu'il en a besoin pour conserver la vie ; — 2° *dans le cas de besoin grave*, les riches sont tenus, sous peine de faute grave, de donner aux malheureux leur superflu, parce qu'ils sont les administrateurs des biens de Dieu. Il s'agit ici non pas du superflu au sens absolu, mais relativement à l'état social du riche en question.

Le droit des pauvres au superflu des riches n'est cependant pas tellement strict qu'il puisse être revendiqué par Pierre ou par Paul, car il ne vise pas des personnes déterminées. Que si les riches refusent, ce droit peut-il être revendiqué par la société elle-même, c'est-à-dire par l'Etat ? — Nous l'expliquerons plus loin (n. 130).

93. Corol. : Faux fondements assignés au droit de propriété.

On voit par là la méprise de ceux qui pensent que le droit de propriété vient seulement de la *loi civile* (Montesquieu, Kant) ; ou du *pacte social* (Grotius, J.-B. Say, S. Mill) ; — ou de *l'utilité* commune de la société (Droz...) ; — ou qui voudraient l'identifier avec le droit au *fruit* de son travail (Carey, Ricardo, Bastiat, Locke).

1. Meyer et Ardent, *La question agraire*. — G. Ardent, *Papes et paysans*. — 2. Liberatore, *Princ. d'écon. polit.*, p. 216. — 3. *Sum. Theol.*, 2a 2^{ae}, q. 66, a. 2 et 7.

Ces opinions, d'ailleurs, prêtent le flanc au socialisme. Car :

1. Un droit uniquement fondé sur la loi civile ou un pacte social, peut être abrogé, et le socialisme substitué à la propriété.
2. L'utilité n'est pas un fondement suffisant du droit ; on pourrait donc abroger le droit de propriété individuelle, si cela est utile ?
3. Enfin si l'on accorde que le travail est le fondement unique du droit de propriété, il en découle logiquement que tous les autres biens (biens naturels et instruments de travail) doivent être communs.

D'après nous, au contraire, le droit *naturel* que nous avons de travailler ou de jouir, a pour droit connexe celui de posséder les biens naturels, qui sont nécessaires pour travailler ou pour jouir, pourvu que ces biens ne soient pas déjà en la possession d'un autre. Le « droit du premier occupant » n'est donc pas le fondement *dernier* du droit de propriété, mais seulement l'exercice légitime du droit antérieur que chacun possède de pouvoir travailler ou exercer librement son activité (n. 97).

§ II. — *Le Socialisme ou Collectivisme*¹.

94. Définition du socialisme : ses formes diverses. — Les divers systèmes de socialisme ou de collectivisme ont pour fondement la négation du droit de propriété individuelle ; ils n'accordent à l'individu que l'usufruit. « La propriété, c'est le vol » (Proudhon, après Aristophane). Seule, la propriété collective serait légitime, et par conséquent la République, constituée en démocratie, devrait désormais régir la production et la distribution des richesses entre tous les citoyens.

Si cette communauté embrasse tous les biens, sans exception, par ex., les femmes, les enfants, les maisons, les réfectoires, les dortoirs, c'est le *Communisme* absolu (Platon, Saint-Simon, Fourier, Ecole Saint-Simonienne, phalanstérienne, etc.).

Si elle s'étend seulement aux *instruments de travail*, c'est le communisme mitigé, qu'on appelle vulgairement *Socialisme* ou *Collectivisme*, qui se subdivise en *Socialisme agricole* et *industriel*, suivant qu'il implique la communauté des biens

1. L'abbé Winterer, *Le socialisme contemporain* ; — P. Leroy-Beaulieu, *Le Collectivisme* ; — Claudio Janet, *Le socialisme d'Etat* ; — *Le Capital*, la spéculation au XIX^e s. ; — P. de Pascal, *Le Collectivisme et ses docteurs* ; — Léon Grégoire, *Le Pape, les catholiques et la question sociale* ; — F. Nitti, *Le socialisme catholique* ; — A. Leroy-Beaulieu, *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie* ; — Léon Say, *Dictionnaire*, art. *Socialisme* ; — *Conférences ecclésiastiques de Paris*, 1896.

de la nature, surtout des propriétés rurales (H. George en Amérique, Stuart Mill en Angleterre, de Laveleye en Belgique); — ou la communauté des biens capitalistes, instruments de travail : argent, usines et outils, moyens de transports et d'échange, tels que chemins de fer, banques, etc. (Karl Marx et Lasalle en Allemagne, L. Blanc et Proudhon en France).

Enfin, si les fauteurs du socialisme tendent à leur fin par des moyens légaux et gradués, on les appelle *Doctrinaires*, *Possibilistes*, etc. ; si, au contraire, ils se servent de moyens violents et immédiats, on les appelle *Anarchistes*. Pour ceux-ci « ce qui s'impose tout d'abord, c'est la pandestruction » (Bakounine). Le plus souvent, ils rejettent toute idée de patrie et toute autorité : « ni Dieu ni maître ».

Quant au système qu'on appelle improprement *Socialisme d'Etat*, ce n'est point une négation de la propriété individuelle, mais seulement une limitation exagérée de la liberté du propriétaire, par l'intervention abusive de l'Etat, par ex., entre les patrons et les ouvriers.

95. Réfutation du socialisme agraire.

THÈSE

Le socialisme agraire se contredit lui-même, s'appuie sur des arguments sans valeur, et son application est impossible.

I. — *Il se contredit lui-même.* — Car 1^o Il nie le droit de propriété individuelle, et affirme le droit de propriété collective, ce qui est une contradiction manifeste, car si on nie le droit de chaque individu, on nie aussi celui de chaque groupe. — Ainsi, lorsque les Barbares envahirent l'Italie, ils auraient pu dire : est-ce que la terre n'est pas à tous ? Pourquoi ne serait-il permis qu'à vous d'en occuper la partie la plus fertile ? Nous pouvons donc l'occuper aussi bien que vous.

2^o Il nie le droit de propriété des biens immeubles, et non celui des biens meubles. C'est là une nouvelle contradiction ; car si l'occupation par le travail d'une chose qui n'appartient encore à personne, n'est pas un titre suffisant de propriété dans le premier cas, elle ne l'est pas non plus dans le second.

II. — *Il se base sur des arguments sans valeur, que voici :*

1^o *L'égalité naturelle de tous les hommes est en fait une*

thèse évidemment fausse, car l'intelligence, l'habileté, la vigueur musculaire sont autant de causes d'inégalité.

2° *Le droit de vivre* est bien certes égal pour tous. Mais on ne peut en conclure à une possession égale de la terre. Car, sans posséder aucun domaine, un grand nombre d'hommes peut vivre des fruits de la terre.

3° H. George ¹ invoque un dernier argument tiré de la loi économique, et qu'il énonce ainsi : trois agents concourent à la production des richesses (n. 90) : la Nature, dont le *Revenu* est au propriétaire du sol ; le Travail dont le *Salaire* appartient à l'ouvrier ; enfin le Capital dont les *Intérêts* sont dus au capitaliste. D'où l'équation suivante :

$$\text{Produit} = \text{Revenu} + \text{Salaire} + \text{Intérêts.}$$

$$\text{Ou bien : } \text{Produit} - \text{Revenu} = \text{Salaire} + \text{Intérêts.}$$

Par conséquent : Le Revenu du sol croît d'autant plus que le Salaire et l'Intérêt sont moins grands. Et comme le Salaire et l'Intérêt décroissent chaque jour (à cause de la multiplication des hommes et des capitaux), le Revenu du sol doit croître sans cesse, jusqu'à ce qu'il absorbe la totalité du produit, et toute la richesse des champs : N'est-ce pas là un résultat injuste et monstrueux ?

Rép. — a) On peut rétorquer l'argument : De fait, le Revenu des terres décroît chaque jour, au moins en Europe ; c'est donc que le Salaire ou l'Intérêt croissent beaucoup trop. Ce qui est évidemment faux, car aujourd'hui ces trois facteurs diminuent à la fois, pour des causes diverses.

b) H. George joue sur les mots. Car dans la formule de la loi économique, le mot *salaire* signifie le prix du travail tant intellectuel que manuel ; au contraire, dans son argument, il signifie le prix du travail manuel seulement. — De même le mot *intérêts* signifie dans la formule de la loi la somme totale des intérêts dus aux capitalistes ; tandis que, dans l'argument, il est pris dans le sens du *taux* de l'intérêt qui décroît, en effet, chaque jour, tandis que la somme des capitaux placés et partant des intérêts augmente. Le raisonnement de H. George fourmille donc d'équivoques.

III. — *Il est moralement impossible*, car non seulement on ne pourrait répartir la terre entière également entre tous les hommes, mais même chaque contrée entre tous les citoyens de cette contrée : une telle répartition ne saurait être faite à tous, même à ceux qui sont incapables de travailler les champs ; elle ne serait jamais égale, et devrait être sans cesse

1. H. George, *Progrès et pauvreté* (trad. Lemonnier) ; — d'Eichtal, *Socialisme communisme*. — P. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*, 1^{re} partie.

renouvelée, puisque les uns meurent et les autres naissent ! Du reste, on n'a pu trouver jusqu'ici aucun programme pratique et raisonnable de ce système.

96. Réfutation du socialisme industriel.

THÈSE

Le socialisme industriel se base sur des fondements faux, et, en pratique, il est moralement impossible.

1. — *Il a des fondements faux* : Il se base, en effet, sur deux nouveaux arguments : la théorie de la valeur, d'après Karl Marx, et la critique de notre régime économique.

1^o D'après la théorie de Karl Marx ¹, empruntée du reste à l'école libérale (Bastiat, Smith, Ricardo), la valeur vénale, le prix des choses n'est constitué que par le travail de l'ouvrier. Or, sous le régime de la propriété privée, l'ouvrier ne reçoit pas l'intégralité du produit de son travail. Ce régime est donc injuste, et il faut l'abolir. — Mais nous devons nier toute la majeure de l'argument (n. 90). Le travail serait-il le facteur principal de la production, il n'est pas le seul ; il doit donc laisser une part raisonnable du produit total aux deux autres facteurs. « Si avec les 5 francs qu'il a reçus pour faire une paire de souliers, l'ouvrier ne peut racheter cette paire de souliers, c'est qu'il entre dans cet article bien autre chose que le travail de l'ouvrier ². »

2^o C'est la critique de notre régime économique qui est surtout mise en avant par les socialistes. Ce régime est celui de la liberté : « laissez faire, laissez passer », donnez à tous la liberté et il en sortira l'ordre le plus parfait. Or cet axiome de l'école libérale a produit les fruits les plus amers :

a) *Une concurrence effrénée*, la lutte pour la vie, dans laquelle les plus faibles succombent accablés par les plus forts.

b) *L'anarchie dans la production* ; d'où la surproduction, et les chômages périodiques qui plongent les ouvriers dans la misère.

c) *L'anarchie dans la distribution* : « la concurrence des affamés, offrant leur travail au rabais, fait tomber les salaires : c'est la *loi d'airain* ». Aussi chaque jour, s'accroît le nombre des indigents, pendant que croît, de son côté, l'immense fortune d'un petit nombre de privilégiés. Donc, concluent les socialistes, le régime de la liberté est une

1. Karl Marx, *Le Capital* (trad. Roy). — 2. Léon Say, *Dict. d'Econ. pol.*, t. II, p. 780 ; — Winterer, *Le social. cont.*, p. 18-29.

cruelle déception, qui doit céder place à l'autorité de l'Etat. Celui-ci réglera la production et la distribution des biens, quand la propriété sera redevenue commune.

Il est évident qu'une telle conclusion n'est pas nécessairement contenue dans les prémisses. Entre la liberté effrénée des individus et la tyrannie odieuse de l'Etat, des communes, et des factions politiques, il y a un moyen terme : le régime des *associations libres*, dans lequel les corporations, étrangères aux préoccupations politiques, pourront régler la production et la distribution des richesses d'après les meilleures règles de la justice. Ainsi, tout en sauvegardant le droit de propriété individuelle, il sera sagement tempéré par le droit de propriété collective. « L'instrument de cette reconstitution est là, devant nous. C'est l'association syndicale autorisée par la loi, se continuant en union syndicale, ce qui est déjà commencé, et aboutissant à la Chambre régionale que nous appelons de tous nos vœux 1. » Il suffit à la loi d'étendre leur personnalité civile plus libéralement.

II. — *Il est moralement impossible.* — Ainsi :

a) Il serait impossible aux magistrats de la République de distribuer le *travail* à chaque citoyen selon ses forces, ses aptitudes et ses talents. A qui les travaux agréables ; à qui les travaux ingrats et difficiles ? A qui les travaux manuels, à qui les arts libéraux ?...

b) La distribution des *biens* suivant le mérite de chacun ne serait pas moins impossible. La voie serait ouverte à l'arbitraire, aux erreurs, aux injustices, aux fraudes, aux compétitions et aux intrigues des partis politiques.

Tout cela, pour ne pas nous étendre davantage, suffit à montrer combien serait impraticable et absurde ce régime qui échangerait la liberté des citoyens contre la tyrannie odieuse de factions politiques. Vouloir imposer de force à tous les citoyens d'une république la vie monastique la plus rigoureuse, et une discipline toute militaire, n'est autre chose qu'une dangereuse utopie.

§ III. — *Divers Modes d'acquisition de la propriété.*

Il y en a un à l'*origine*, les autres en *dérivent*.

97. Si le droit de propriété est primitivement acquis par *occupation*. — Les économistes qui fondent le droit de propriété sur

1. Léon Harmel, *Manuel d'une corporation, Galéchisme du patron* ; — H. Valleroux, *Les Corporations* ; — Glotin, *Syndicats professionnels*.

le travail ou l'industrie de l'homme seulement, et qui en concluent que la valeur des choses est purement subjective, se méprennent gravement. C'est contre eux que se pose la thèse qui suit :

THÈSE

Le travail n'est ni nécessaire, ni suffisant, pour acquérir le droit de propriété ; seule, l'occupation remplit ces conditions.

I. *Le travail.* — Par ce mot, on entend un vrai travail, une dépense de forces qui transforme et spécifie les objets auxquels il s'applique, et les identifie avec la personne qui travaille. Or un tel travail, — *n'est pas requis* : sans cela il ne serait pas permis, par ex., de manger des fruits sauvages, et l'on ne pourrait s'approprier les choses qui ne peuvent être utilisées qu'à l'état de nature. — *Il n'est pas suffisant*, car un voyageur peut par son travail transformer une chose qu'il rencontre, sans avoir l'intention de se l'approprier ; — dans cette hypothèse, les ouvriers acquerraient le fonds de terre sur lequel ils travaillent, ce qui tournerait au socialisme ; — enfin pour qu'un homme fasse fructifier quelque chose par son travail, un champ, par exemple, il est nécessaire qu'au préalable il l'occupe.

II. *L'occupation.* — On entend par là, la prise de possession effective et manifeste d'une chose, avec l'intention de l'acquérir. Or cette prise de possession — *est nécessaire*, et elle doit être manifestée clairement par des signes externes, autrement, la chose resterait sans propriétaire, et quiconque ignorerait qu'elle est déjà possédée, l'occuperait à bon droit. — *Elle est suffisante* : car la nature a concédé à chacun le pouvoir radical de s'approprier ce qui n'est pas déjà occupé (n. 91) ; or un tel pouvoir est suffisamment actué ou extériorisé par l'appréhension externe et effective d'un objet.

Obj. — Cette occupation ne se fait pas sans quelque travail : le travail est donc le titre unique de la propriété.

Rép. — Elle ne se fait pas sans un travail moral, nous l'acc. ; sans un travail physique, auquel la valeur de la chose serait proportionnée, nous le nions. Assurément l'occupation ne se fait pas sans un certain exercice de l'activité humaine, mais c'est là le seul travail que nécessite l'appropriation.

Aussi bien l'accession et la prescription sont des titres légitimes à la propriété : or l'accession n'est qu'une occupation continuée, et la

prescription ne se base que sur l'occupation. — *Le Droit Romain* confirme cette thèse : « ce qui n'appartient antérieurement à personne, est attribué par la raison naturelle à celui qui l'occupe. » C'est aussi la *voix de la nature*, qui pousse instinctivement les hommes à défendre comme personnel, ce qu'ils ont occupé les premiers.

98. Si la propriété peut être transmise par contrat et par testament. — Certains économistes enseignent au sujet des contrats, par ex., sur le prix, la vente, l'intérêt, bien des choses qui nous semblent contraires aux règles de la justice : nous réfuterons ici ceux qui refusent aux parents le droit de transmettre leurs biens à leurs enfants, et aux yeux desquels l'hérédité *ab intestat*, c'est-à-dire sans testament paraît un abus intolérable.

THÈSE

La propriété peut être transmise par contrat ou par testament.

I. — Un contrat est un accord libre entre deux ou plusieurs parties sur un même objet, engendrant une obligation pour un ou pour les deux contractants. Que la propriété puisse être légitimement transmise par des contrats onéreux, tels que la vente ou l'échange, nous le prouvons ainsi : Les hommes peuvent disposer librement de ce qu'ils possèdent, pourvu que leur droit ne soit pas inaliénable, ou qu'il ne soit pas suspendu par le conflit avec un autre droit. Or ni l'un ni l'autre n'a lieu, lorsqu'il s'agit de la transmission ou de l'acceptation de la propriété individuelle. Donc, les conditions des contrats étant posées, soit par la nature, soit par la loi, la transmission de la propriété se fait librement.

II. — *Le testament* n'est autre chose qu'une donation qui ne produit son effet qu'après la mort du donataire : or la donation est l'un des exercices les moins contestables du droit de propriété. — Et qu'on n'objecte point qu'il est impossible de donner, lorsqu'on est mort, c'est-à-dire au moment où l'autre reçoit. Car si le premier donne pendant qu'il vit encore, et si l'autre reçoit après la mort : cependant les volontés de l'un et de l'autre sont virtuellement jointes dans le testament écrit et accepté, absolument comme dans un contrat fait par lettre, entre absents ¹.

Concluons aussi que les enfants peuvent hériter *ab intestat* de leurs parents, car, le devoir du père est d'économiser « non seulement pour l'heure présente, mais encore pour toute la vie ² » de son fils, — d'ailleurs les enfants sont la continuation des parents, en sorte que, l'un disparaissant, l'autre doit lui être substitué ³.

99. Si le simple prêt à intérêt est légitime en lui-même ⁴.

Le simple prêt dont il s'agit (*mutuum*) est le service mutuel que les

1. Liberatore, *Princip. d'Econ. pol.*, L. II, e. III, a. 1. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 101, a. 2. — 3. Liberatore, *ouvr. cité*, a. 2. — 4. Liberatore, *ouvr. cité*, L. III, c. IV.

hommes se rendent lorsque l'un donne à l'autre la propriété de choses dont il a besoin, et qui se consomment par l'usage (blé, vin, denrées, argent), à la charge d'en rendre l'équivalent au bout d'un certain temps. Notons que ces choses n'ont d'autre valeur que leur usage, tandis que celles que l'usage ne détruit pas ont une valeur de location, distincte de leur prix intrinsèque : aussi peut-on louer celles-ci et non celles-là. En conséquence, dans le simple prêt :

A. — *Il n'est pas légitime, en soi*, de stipuler des intérêts, car la condition essentielle des contrats est que l'égalité existe entre ce qui est donné et ce qui est reçu : celui qui prête, par ex., cent litres de vin ne peut par conséquent en exiger cent cinq. C'est la doctrine catholique.

B. — Nous avons dit *en soi*, car l'intérêt peut être légitimé par un titre extrinsèque, comme les dangers à courir, un dommage, la perte du bénéfice qu'on pourrait réaliser, les frais qu'occasionne ce prêt, etc. ; tout cela légitime une compensation.

Qu'on ne dise point qu'il y a toujours, au moins dans nos sociétés modernes, quelque titre extrinsèque qui légitime l'intérêt, car l'objection montre précisément que par lui-même l'intérêt n'est pas légitime.

C. — Mais il faut bien se garder de confondre le simple prêt (*mutuum*) avec le contrat d'association. Le capital associé étant un des trois facteurs de la richesse (n. 90), a un droit strict à une part raisonnable des profits. Or rien n'empêche de convenir que cette part sera très réduite, et, par compensation aléatoire, qu'elle sera fixe. Les obligations de chemin de fer à 3 ou 4 0/0 sont un type de ce genre de contrat.

LIVRE SECOND

MORALE SOCIALE.

100. Notions préliminaires sur les sociétés humaines. —

A. — Une société est *une union stable de plusieurs hommes, sous la même autorité, et travaillant à une fin commune* : l'homme seul ne constitue point, en effet, une société, pas plus qu'une réunion d'êtres sans raison, ou une réunion d'hommes qui ne serait que passagère, ne pourrait constituer une personne morale.

Il y a donc dans toute société deux éléments, la pluralité des membres raisonnables et la direction commune vers une même fin, c'est-à-dire, qu'il y a des sujets et une autorité ; les

sujets sont en quelque sorte *la matière*, et l'autorité est comme le lien ou *la forme* de la société. En effet :

La forme a un double rôle : elle donne au corps humain, par ex., son existence et son essence spécifique : de même l'autorité donne l'une et l'autre à la personne morale. — Elle donne à la société son *existence* : car « la multitude se désagrègerait, s'il n'y avait quelqu'un chargé de veiller sur tout ce qui touche le bien commun ¹ ». Aussi la société n'existe-t-elle pas complètement avant la constitution d'une autorité. — Elle donne en outre à la société son caractère *spécifique* : car telle autorité, telle société.

B. — Il y a diverses espèces de sociétés. — Au point de vue de l'*autonomie*, la société est *parfaite* ou *imparfaite* ; elle est d'autant plus parfaite qu'elle se suffit davantage à elle-même pour toutes les nécessités de la vie ². — La société parfaite se divise, au point de vue de *la fin* poursuivie, en société *religieuse* et *laïque* : cette dernière se subdivise en société *domestique*, *civile* et *internationale*.

Nous adopterons cette division dans ce dernier livre, et nous parlerons : 1^o de la *Famille* ; 2^o de la société *Civile* ; 3^o de la société *Internationale* ; 4^o de la société *Religieuse*.

CHAPITRE PREMIER

LA FAMILLE. ³

101. La famille et ses diverses espèces. — On peut définir la famille : *l'union de l'homme et de la femme entre eux, et avec leurs enfants et leurs serviteurs, sous l'autorité du père.* Il nous faut en parler en détail, car, ainsi que dit Le Play : « La famille, comme toutes les institutions sociales, a donné lieu de nos jours à de vives controverses ; les erreurs propagées à ce sujet troublent singulièrement nos idées ⁴. »

Or, dans la famille, on trouve comme trois sociétés, la

1. S. Thom., de *Regim. Princ.*, L. I, c. I. — 2. S. Thom., *Ibid.*, et *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 90, ad 3.

3. S. Thom., *I Pol.* ; — De Bonald, *Œuvres*, du Divorce ; — Le Play, *La Réforme sociale* ; — A. de Margerie, *La Famille* ; — Blanchard, *Ecole des mœurs* ; — Baulain, *Philosophie morale* ; — R. P. Félix, *Le Progrès*, année 1860 ; — Mgr d'Hulst *Conf. N.-D.*, 1892. — 4. Le Play, *La Réf. sociale*, c. II, p. 319.

société *conjugale, paternelle et domestique*. La famille, en effet, considérée dans son ensemble, comprend l'homme et la femme, dont l'union est le fondement de la famille et de la société ; les enfants dont la génération est le but principal du mariage ; enfin les serviteurs qui rendent de nombreux services aux parents et aux enfants. — Nous aurons donc trois articles.

ARTICLE I.

Société conjugale.

102. Erreurs concernant le mariage — Le droit romain définit le mariage : « *l'union de l'homme et de la femme, dans une vie commune* ». C'est-à-dire que, par la force de cette union, ces deux personnes n'en forment, pour ainsi dire, plus qu'une seule complète, dont la fin principale est la génération des enfants, la fin secondaire l'assistance mutuelle des époux¹, et la fin éloignée, la prospérité du genre humain. Aussi la société conjugale est-elle :

1. *Naturelle et primaire* ; les Manichéens la déclaraient, au contraire, contre nature, et des contemporains voudraient en faire une société secondaire, dépendante du pouvoir civil.

2. Elle n'est cependant pas *obligatoire* pour tous, quoi qu'en disent ceux qui déclarent le célibat perpétuel immoral, et les vœux contre nature.

3. *L'homme en est le chef* et non la femme : d'après certains contemporains, au contraire, les droits de la femme doivent être égaux à ceux du mari : « Ainsi sera obtenue l'émancipation de la femme². »

4. Le mariage reste *indissoluble* : au contraire, on prétend aujourd'hui que le pouvoir civil peut autoriser le divorce, surtout lorsque le mariage devient un joug intolérable³.

103. Réfutation de toutes ces erreurs.

THÈSE

L'union conjugale est naturelle, quoique non obligatoire pour tous : mais une fois commencée librement, sous l'autorité de l'homme, elle demeure indissoluble.

I. Elle est *naturelle* : Une chose est naturelle, lorsque la

1. Arist., VIII Eth., XI et XII. — 2. Par exemple l'école vulgairement appelée école Saint-Simonienne, école humanitaire. — 3. Saint-Simon, *Mémoires*. — Naquet. 27.

nature y pousse, et que Dieu la veut : or l'homme a une inclination naturelle au mariage. Dieu veut, d'autre part, la propagation de l'espèce, non au hasard, comme pour les animaux, mais par un moyen convenable à la dignité humaine. La société conjugale est donc naturelle, et par conséquent honnête.

Elle est donc aussi, pour la même raison, *indépendante* de la société civile : parce que, d'abord, la société civile n'est qu'une extension des familles dans une union commune, et par conséquent, chronologiquement postérieure à la famille ; ensuite, parce que la famille a une fin absolument nécessaire, la génération ; tandis que la fin de la société civile n'est que secondaire, et ne vise que la prospérité commune des familles.

II. Elle n'est pas *obligatoire* pour tous : car une telle obligation viendrait de ce que le mariage est *de précepte*, ou de ce que le célibat est *immoral*.

Or la première hypothèse est fausse : car si le mariage est réellement prescrit aux hommes en général, il ne l'est pas à chacun en particulier. — Et que l'on ne craigne pas pour la perpétuité du genre humain ; elle n'est pas pour cela en danger, car, lorsque Dieu ne prescrit pas positivement à chacun une chose en soi nécessaire, il l'obtient par une propension assez puissante, chez le plus grand nombre.

La deuxième hypothèse est aussi fausse : en effet, le célibat chrétien, conservé par amour de la vertu, n'est pas seulement possible, si Dieu y appelle, mais encore plus excellent que le mariage, car, il attire du ciel des grâces de choix, et par l'adoption de familles spirituelles, il procure à la société de nombreux avantages. Le mariage n'est donc pas prescrit à tous.

III. La société conjugale est constituée *sous l'autorité de l'homme*. La société conjugale ne peut, en effet, être conçue sans unité, hiérarchie et dépendance, trois choses qui supposent une autorité ; or cette autorité réside naturellement dans l'homme, qui par les qualités de son corps, de son intelligence et de sa volonté, est supérieur à la femme. La société conjugale est donc soumise à l'autorité du mari. — Il ne faudrait point toutefois ramener la femme à l'état de servitude où la voulait le paganisme : car elle n'est pas faite pour servir l'homme, mais pour élever les enfants. La philosophie chrétienne, loin de tomber ici dans les excès du paganisme

et du socialisme, enseigne donc que l'homme est le chef de la famille, et la femme sa compagne, non sa servante, ni son esclave.

IV. *Elle est indissoluble.* Sans cela, en effet, la fin principale du mariage, qui est le bien des enfants, ne saurait être atteinte : car pour que ce bien soit obtenu, le père et la mère doivent y concourir, non pas pour un certain temps, mais « pour toute la vie des enfants ». Donc l'indissolubilité du mariage est de droit naturel, et comme la loi civile ne peut dispenser de ce qui est de droit naturel, elle ne peut sanctionner le *divorce* proprement dit, c'est-à-dire changer l'essence même du mariage ¹.

On peut conclure que *l'amour seul*, et un amour sincère, honnête, constant, fidèle, serviable, est le vrai lien du mariage : seul, il peut engendrer une union indissoluble, et la conserver intacte, d'après l'adage : « Les choses sont conservées par les principes mêmes qui les ont engendrées. »

104. Réfutation des objections modernes contre le mariage.

Obj. I. — Le mariage est un contrat civil, fait dans une société civile ; il dépend donc du pouvoir civil.

Rép. — *Nous dist. l'aut.* : Il est conclu par des citoyens, en tant qu'hommes, *nous l'acc.*, en tant que citoyens, *nous le nions*. — Cela est vrai à plus forte raison du mariage des chrétiens, qui est un contrat religieux, et un sacrement.

Obj. II. — *Le célibat* place le bien privé avant le bien public ; c'est donc un état égoïste.

Rép. — Il préfère un bien privé d'un ordre supérieur, c'est-à-dire spirituel, *laissons passer* ; un bien du même ordre, *nous le nions*. D'ailleurs il est faux que l'exemple de la virginité soit inutile au bien public, et qu'on ne puisse servir la société que par le mariage. Enfin, c'est à tort que l'école humanitaire veut qu'en toutes circonstances, on sacrifie un bien privé, fût-il excellent, à l'utilité commune.

Obj. III. — *La dignité* de la femme est amoindrie par sa soumission à l'homme ; elle a donc la même autorité que l'homme.

Rép. — Elle est amoindrie par une soumission servile, comme chez les mahométans, *nous l'acc.* ; par une soumission conjugale et amicale, qui respecte les droits de la femme, *nous le nions*, car comme le dit très bien Le Play : « Le plus grand malheur de l'assimilation des deux sexes est d'abaisser la dignité sociale de la femme et de dénaturer le carac-

1. Le Play, *La Réforme sociale*, c. III.— Cf. Bourget, *Un Divorce*.

tère auguste de la mère, en en faisant un manufacturier, un marchand, ou un propriétaire ¹. »

Obj. IV. — Il est utile au bien de la famille que le mariage puisse être dissous. La loi civile peut donc permettre *le divorce*.

Rép. — Utile en soi et toujours, si on considère le bien général, *nous le nions* ; par accident et quelquefois pour le bien privé, *nous dist. encore* : le divorce absolu, *nous le nions* ; la séparation de l'homme et de la femme, quand le mariage devient un joug intolérable, *nous l'acc.* Nous nions donc la conclusion, car « dans les lois du mariage, on considère davantage ce qui convient au plus grand nombre, que ce qui regarde un cas particulier ² ».

ARTICLE II.

La Société Paternelle.

105. Erreurs contemporaines sur la société paternelle. —

La société paternelle est *l'union des parents et des enfants, surtout en vue de l'éducation*.

Pour que le mariage atteigne sa fin, qui est la génération et l'éducation des enfants, il est nécessaire qu'il y ait entre les parents et les enfants des relations mutuelles, des droits et des devoirs. Aussi cette société :

1^o Est de droit *naturel*. — Puffendorff, au contraire, a soutenu qu'elle était libre et qu'elle n'était nullement imposée par le droit naturel, tandis que les communistes prétendent qu'elle ne doit pas exister du tout ³ ; il en résulterait que les parents n'auraient de pouvoir sur l'éducation de leurs enfants, qu'en vertu d'un contrat tacite avec eux, où grâce au bon plaisir de la loi civile.

2^o Elle est une société *paternelle*, en ce sens que l'autorité réside surtout, quoique ce ne soit pas d'une façon exclusive, dans le père ; Hobbes a affirmé, au contraire, que « l'enfant est au pouvoir de sa mère, qui peut l'élever ou l'abandonner ⁴ ».

3^o Les *parents* ont donc le devoir de donner l'éducation ; ce que nient les communistes. D'après Saint-Simon : « Les enfants n'appartiennent plus à ceux qui leur ont donné le jour, ils leur seront enlevés et la société leur fera donner une éducation commune ⁵. »

1. Rousseau, *Discours sur l'inégalité des conditions*. — 2. Le Play, *ouvr. cité*, p. 349-353. — 3. Sum. Theol., suppl., q. 67, a. 1, ad 4. — 4. Hobbes, *de Cive*, c. IX. — 5. Saint-Simon.

4^o Les *enfants* ont donc aussi des devoirs ; — ce que nient certains libéraux, qui prétendent que ce serait violer la liberté de l'enfant, si on lui parlait avant l'âge de douze ans, par ex., de Dieu, de l'âme et de la religion ¹.

106. Réfutation des erreurs sur la société paternelle.

THÈSE

Il existe entre les parents et les enfants une société naturelle, qui donne au père l'autorité, aux parents le devoir de l'éducation, et aux enfants le devoir de piété filiale.

I. Cette société est *naturelle*. Est naturelle, en effet, toute société, dont les membres sont naturellement unis entre eux ; or les enfants sont unis à leurs parents, tant à cause de leur naissance, que du développement physique et moral qu'ils ne peuvent recevoir ordinairement que de leurs parents.

Elle n'est donc point une société *civile*, car elle est antérieure à la société civile, et ne peut recevoir d'elle l'autorité qui la régit et qu'elle tient seulement de la nature.

II. Cette autorité réside primitivement dans *le père*, — non dans les *enfants*, qui sont subordonnés aux parents par toutes les nécessités de l'existence, de la cohabitation et de l'éducation ; — ni même principalement dans *la mère* : car elle n'est pas le chef de famille, et ne possède que secondairement le pouvoir sur ses enfants.

III. Les parents ont le devoir rigoureux d'*élever* leurs enfants, car l'éducation est le complément indispensable de la génération. — Il faut donc tout d'abord que les parents « aiment leurs enfants, puisqu'ils sont quelque chose d'eux-mêmes ». — Ensuite qu'ils leur procurent comme à eux-mêmes les biens du corps et de l'âme : c'est-à-dire qu'ils conservent et développent leur corps ; qu'ils instruisent et élèvent leurs âmes, dans l'obéissance et la crainte de Dieu.

On ne doit donc point écouter ceux qui veulent — que les parents s'abstiennent, à l'égard de leurs enfants, de toute correction corporelle, ou — comme Rousseau, qu'on ne leur parle jamais de religion, avant qu'ils n'aient atteint l'âge adulte. Car c'est seulement dès l'enfance que les enfants peuvent être formés à la vertu et à l'amour du bien.

IV. En retour, les enfants *doivent aimer leurs parents* « en

1. Rousseau, *Emile*, l'Education.

proportion de ce qu'ils ont reçu d'eux ». — Or « les enfants reçoivent de leurs parents l'existence, la nourriture et l'éducation », ils doivent donc honorer leurs parents à cause de l'existence qu'ils en ont reçue ; leur rendre dans leur vieillesse les secours matériels prodigués à leur enfance ; enfin leur obéir, puisqu'ils ont la mission de les élever.

ARTICLE III.

La Société Domestique.

107. Erreurs au sujet de la société domestique. —

A. — La société domestique est l'*union qui existe entre le maître et les serviteurs, et en vertu de laquelle les serviteurs, pour leur utilité personnelle, travaillent au service de leur maître.*

La condition des serviteurs est de deux espèces : la servitude, ou le salariat. Le salariat ne supprime point la liberté externe de l'ouvrier, qui peut changer de maître et d'état, ou bien elle ne la lui enlève que pour un temps fixé librement par leur contrat. La servitude, au contraire, supprime complètement la liberté extérieure.

Il y a deux espèces de servitude : elle est *absolue* ou *mitigée*, suivant qu'elle enlève, ou non, avec la liberté externe, les droits inaliénables de la nature. par ex., le droit à la vie, à la personnalité. — Il y a aussi deux espèces de salariat : la *domesticité* et le *prolétariat*, suivant que le serviteur habite, comme un membre de la famille, la maison de son maître, ou qu'il a ou peut avoir sa famille dans sa propre maison.

B. — Or 1° *il y a deux erreurs opposées au sujet de la servitude.* La première, celle de Platon et des païens, qui admettent l'esclavage, ou la servitude absolue, comme naturelle et légitime. L'autre, celle des contemporains, qui rejettent comme absolument injuste toute espèce de servitude, même mitigée, et reprochent amèrement à l'Eglise catholique d'avoir longtemps toléré cet abus.

2° *Il y a aussi deux erreurs au sujet du salariat.* Les uns, surtout les socialistes, déclarent injuste tout salaire ou contrat de louage du travail, et proclament le droit des ouvriers à participer aux bénéfices du patron. Les libéraux, au contraire, pensent que tout salaire est juste, pourvu qu'il soit librement consenti par les deux parties.

Il sera utile de réfuter ces erreurs, pleines d'actualité.

108. Si la servitude, même mitigée, répugne.

THÈSE

*La servitude absolue est contraire au droit naturel,
mais non la servitude mitigée.*

I. Ce qui supprime les droits inaliénables de l'homme répugne au droit naturel : or il en est ainsi de la servitude absolue, qui considère la personne humaine comme une chose vénale, sans droit, sans dignité, et sans fin absolue. Elle est donc naturellement illicite.

On doit donc avoir en horreur la traite des nègres qui déshonorait autrefois les colons de l'Amérique, et qui désole encore aujourd'hui l'Afrique et l'Asie.

II. Mais cette condamnation absolue ne saurait s'appliquer à une servitude mitigée. En effet, une société qui n'a rien contre le droit naturel, qui sert au bien commun des associés et se base sur un titre équitable, n'a rien d'illicite. Or :

a) Cette société domestique n'enlève point nécessairement les droits inaliénables de la nature, mais seulement certains droits secondaires, comme celui de posséder, d'acquérir, ou de jouir de certaines libertés... — droits qui d'ailleurs, comme tout le monde l'avoue, sont légitimement supprimés par bien d'autres contrats, tels que la profession religieuse.

b) Cette société peut tourner au plus grand bien de l'esclave lui-même, qui autrefois, sous la direction de maîtres vraiment chrétiens, avait au moins la vie assurée en toute sécurité, en échange d'un travail modéré, et vivait même plus agréablement que ne le font de nos jours bien des ouvriers, dont la liberté est bien plus nominale que réelle.

c) Enfin elle peut se baser sur un titre équitable, par ex., si l'esclave se livre lui-même, pour un temps et même pour toujours, ou si cet esclavage est le résultat d'une guerre juste, ou d'une condamnation pour un délit grave.

Nous devons reconnaître toutefois que la servitude mitigée est moins conforme à la dignité humaine, pleine de dangers, et qu'on n'a pu la tolérer que comme un moindre mal.

109. Si le contrat de louage et le salaire sont légitimes.

THÈSE I

Le contrat de louage ou de salaire entre patrons et ouvriers est légitime en soi, et même ordinairement le seul possible.

I. — *Il est légitime en soi.* En effet, celui qui travaille a un droit partiel au fruit de son travail. Car, comme nous l'avons dit, il y a trois causes productrices : *la nature, le capital et le travail* (soit le travail manuel de l'ouvrier, soit le travail intellectuel de l'entrepreneur) ; l'ouvrier n'a donc droit que sur une partie proportionnelle du produit total et souvent incertain. Or, celui qui a droit à une part incertaine d'un bénéfice futur, peut fort légitimement céder ce droit moyennant un prix certain et immédiat, qu'on appelle le salaire.

Du reste, comme on l'a fort bien remarqué : « Ce n'est pas seulement aux travailleurs manuels que s'applique ce mode de rétribution... Un employé est payé au mois ou à l'année ; un médecin compte ses honoraires d'après le nombre de ses visites ; un écrivain est souvent rétribué à la ligne ; un professeur à l'heure de leçon... Le salaire, comme l'intérêt du capital, est une sorte d'association à forfait !. »

II. — Le salaire est même ordinairement le *seul* contrat possible, et cela pour quatre raisons :

1^o Le plus souvent, l'ouvrier est *pauvre*, et ne peut attendre des mois ou même des années les bénéfices futurs.

2^o Ces bénéfices sont *aléatoires*, comme on le voit par tant d'entreprises qui ont fait faillite. Or l'ouvrier pauvre doit être préservé de tels risques par un salaire fixe.

3^o Si les ouvriers avaient droit de *participer* aux bénéfices, ils auraient aussi le droit de surveiller la gestion de l'entreprise, ce qui serait pour le patron un joug intolérable, et un grave obstacle au succès de l'affaire.

4^o Enfin, comme le savoir-faire ou la négligence du patron sont la cause principale du succès ou de la ruine, surtout dans la grande industrie, il en résulterait, suivant la juste remarque de P. Leroy-Beaulieu, que « le système de la participation aurait cette conséquence : les ouvriers gagneraient non plus en raison de leurs mérites, mais en raison de l'habileté du patron », ce qui est contraire à l'équité.

THÈSE II

110. *Au salaire peut être joint une certaine participation aux bénéfices ; du moins, on doit la souhaiter, mais on ne peut l'imposer.*

I. *On doit la souhaiter.* — Certains patrons, depuis déjà une cinquantaine d'années, ont ajouté aux salaires fixes de leurs ouvriers une certaine participation aux bénéfices.

« A la fin de l'année et après l'inventaire, on distribue, non pas à tout le personnel de l'établissement, mais en général au tiers, à la moitié, c'est-à-dire aux ouvriers ayant un certain degré d'ancienneté ou d'habileté, soit 5 pour 100, soit 10 pour 100, parfois même 20 pour 100 des bénéfices constatés. »

Or l'expérience a montré que cette pratique tourne au bien des patrons non moins qu'à celui de l'ouvrier, car ils obtiennent par ce stimulant une plus grande activité, une plus grande fidélité, et même une plus grande économie dans l'emploi des matières premières. — La paix sociale elle-même ne peut qu'y gagner par une plus grande union entre patrons et ouvriers. — Aussi tous les économistes n'ont-ils que des louanges pour cette nouvelle pratique.

« La participation aux bénéfices est susceptible d'applications nombreuses et heureuses... mais bien loin de supprimer le salaire, elle ne lui est que d'un très léger appoint. On peut dire qu'elle est, par rapport au salaire, ce qu'un condiment, tel que le poivre ou l'ail, est par rapport à la nourriture. Ce condiment peut être le bienvenu et servir de stimulant dans certains cas, mais il ne supplée pas à la nourriture véritable et substantielle qui est le salaire » (Leroy-Beaulieu).

II. *On ne peut l'imposer* comme un droit strict, ainsi que le voulait Proudhon. Car si l'ouvrier a vendu à un *juste prix* son droit au fruit de son travail, il n'a plus aucun droit de participer à ce fruit, et ne peut réclamer que le prix convenu.

« Il serait vraiment curieux, dit le P. Liberatore, si vous faisiez construire une maison, que les maçons après avoir été payés de leur travail, voulussent en outre occuper quelques chambres, sous prétexte du droit naturel qu'ils ont dans le produit de leur travail ; ou que le tailleur, après avoir été payé de l'habit qu'il vous a fait, prétendit, pour la même raison, l'endosser lui-même à certain jour de la semaine 1. »

1. Liberatore, *Principes d'écon. pol.*, p. 247.

THÈSE III

111. *Pour que le contrat de louage soit licite, le libre consentement des deux parties ne suffit pas.*

A. — Il est faux que la liberté du contrat suffise pour qu'il soit licite : « Le contrat ne fait pas la justice, mais c'est la justice qui fait la force du contrat. » En voici les conditions :

1^o Il faut la *capacité* de contracter. Les enfants, les mineurs, les fous, les femmes mariées, ne peuvent contracter valablement, sans assistance de leur mari, de leurs parents ou de leur tuteur. Aussi les patrons qui abusent de leur faiblesse pèchent gravement.

2^o Il faut que le contrat soit en *matière licite*. Et comme, dans le cas présent, il ne s'agit pas de louage de marchandises, mais d'hommes et de personnes humaines, toute condition qui viole la dignité humaine est illicite, par ex. : un travail trop dangereux ou trop insalubre, un travail sans repos suffisant ou inconciliable avec les devoirs envers Dieu, ou la famille. Car, comme dit Léon XIII ¹ : « il est interdit de promettre la violation des devoirs, qui s'imposent à l'homme envers lui-même ou envers Dieu. »

3^o Il faut enfin que le salaire soit *juste*. Aussi, si le patron abuse de la pauvreté de l'ouvrier ou de la concurrence effrénée, pour imposer un salaire au-dessous du prix raisonnable, ce contrat est inique. « Il peut se faire, dit Léon XIII, que le patron et l'ouvrier conviennent ensemble d'un prix, il reste cependant toujours quelque chose de la justice naturelle, plus élevé et plus ancien que la libre volonté des contractants, à savoir que le salaire doit suffire à nourrir l'ouvrier sobre et honnête » (De même Le Play et les autres économistes catholiques). Ainsi donc le salaire minimum doit suffire à nourrir l'ouvrier.

B. — *L'expérience confirme cette thèse*. Car la loi de l'offre et de la demande, ou de libre concurrence qui régit actuellement le salaire, lorsqu'elle n'est tempérée par aucune équité naturelle, produit les pires résultats. De là, le *machinisme* moderne, qui assimile l'ouvrier à une machine de production, de laquelle il faut obtenir le plus grand rendement possible

1. Encyclique sur la *Condition des ouvriers*.

avec le moins de frais, c'est-à-dire avec le plus petit salaire possible.

111 bis. — *Remarque sur le salaire familial et sur le minimum fixe.*

1^o Il y a controverse parmi les catholiques pour savoir si le juste salaire doit suffire à entretenir aussi toute la famille de l'ouvrier ¹ (salaire familial). Le Card. Manning ², le P. Liberatore ³, Lehmkuhl, M. Perriot, et de nombreux auteurs, l'affirment, pour cette raison que l'ouvrier est également tenu de se soutenir lui-même et sa famille, par le fruit de son travail. — Les autres nient que cela soit requis au seul titre de la *justice* commutative, car la valeur du travail loué est indépendante du nombre des enfants, ou de la vie et de la mort de la femme. D'ailleurs, disent-ils, il y aurait en pratique de très graves inconvénients à accorder le salaire familial soit aux ouvriers mariés seulement, soit aussi aux veufs et aux célibataires.

Toutefois, tous les auteurs, même les chefs de l'école libérale (A. Smith, Ricardo...), admettent que le salaire *naturel* et désirable doit permettre à l'ouvrier et à sa famille de vivre convenablement, et même de faire quelques économies ⁴.

2^o Nous dirons plus loin si le *minimum* de salaire équitable doit être fixé suivant les circonstances, les temps et les lieux, par l'Etat, ou plutôt par les corporations libres d'ouvriers. Remarquons seulement ici qu'en pratique, l'application de la loi du juste salaire ne dépend pas seulement de la bonne volonté des patrons, mais le plus souvent de causes économiques supérieures à leur volonté.

« D'ordinaire, dit le P. Liberatore, les patrons eux-mêmes sont victimes du système économique généralement en vigueur. La concurrence effrénée fait que le prix des marchandises s'abaisse sans cesse ; et, pour être en mesure de vendre à bas prix et ne pas se faire écraser par leurs concurrents, les chefs d'industrie sont bien souvent forcés d'abaisser toujours de plus en plus le prix de revient de la marchandise. C'est un résultat auquel concourt aussi la production excessive, conséquence de l'emploi des machines (l'agiotage effréné), et le poids toujours croissant des impôts publics. Il s'ensuit que la condition des travailleurs va toujours s'empirant ⁵. »

CHAPITRE SECOND

LA SOCIÉTÉ CIVILE.

112. Notion de la société civile. — On la définit : *Une*

1. *Science cath.*, 15 avril 1892 ; — *Le Monde*, 13 déc. 1894 et 22 janv. 1895. —
2. Abbé Lemire, *Le Card. Manning*, p. 195. 217. — 3. Liberatore, *Principes*, p. 246-252. — 4. P. Antoine, *Cours d'Econ. soc.*, p. 569. — 5. Liberatore, *Princ. d'écon. pol.*, p. 251.

union permanente de plusieurs familles sous une même autorité, poursuivant directement un bien commun et temporel.

C'est une *union* morale et non physique ; — de *plusieurs familles* : telle est la matière prochaine de la société ; — *sous une même autorité*, car le corps moral, à l'instar du corps physique, n'a qu'une seule tête ; — *poursuivant un bien commun* : la société n'a pas, en effet, pour fin le bien d'un individu ou d'une classe, mais de tous les citoyens ; — *et temporel* : seule, en effet, la société religieuse poursuit directement un bien spirituel, et tend à la béatitude éternelle ; — *directement*, car la béatitude temporelle doit aussi tendre à la béatitude éternelle, qui par conséquent n'est voulue qu'indirectement par la société civile.

Le plus souvent, on désigne l'élément matériel, la multitude, sous le nom de *peuple* ; l'élément formel, c'est-à-dire le gouvernement, sous le nom d'*Etat* ; et le corps moral formé de ces deux éléments, sous le nom de *société* civile et politique. Nous leur consacrerons cinq articles : 1^o *Nature de la société civile* ; — 2^o *Le Pouvoir civil* ; — 3^o *Les diverses Formes de gouvernement* ; — 4^o *Fonctions et limites de l'Etat* ; — 5^o *Devoirs des citoyens*.

ARTICLE I.

Nature de la société civile.

Nous étudierons son *origine*, sa *constitution* et sa *fin*.

113. Origine de la société civile. — Presque tous les philosophes, avec Aristote et S. Thomas, affirment que l'homme est un être naturellement sociable et politique. Tel n'est pas l'avis de Hobbes et de Rousseau. — Car, pour le premier, l'homme est l'ennemi de l'homme : *homo est homini lupus*. Aussi était-il errant et solitaire à l'origine, et luttait continuellement contre tous ses semblables. — Pour le second de ces philosophes, l'homme naquit d'abord à l'état sauvage, et y vivait très heureux, parce qu'il était libre. — Ainsi, d'après Hobbes, l'homme serait *anti-social*, et d'après Rousseau il serait seulement *extra-social* ; pour l'un et l'autre, il ne s'est réuni en société que par un acte arbitraire. Nous allons réfuter ces deux erreurs.

THÈSE

La société civile est naturelle à l'homme, et elle s'est constituée tout naturellement.

1. *Elle est naturelle.* — L'homme a une inclination natu-

relle vers les biens dont il a besoin pour obtenir la perfection de son être et surtout la sûreté et le bonheur de cette vie. Or une multitude de biens dans l'ordre physique, intellectuel et moral, nécessaires pour obtenir cette sûreté et ce bonheur, ne peuvent être procurés que par la société civile. Donc la société civile, née d'une inclination naturelle, en est un fruit légitime.

L'homme n'est point comme les autres animaux qui se suffisent à eux-mêmes : « A certains animaux, dit S. Thomas, la nature a préparé la nourriture, elle leur a donné un vêtement de fourrure, et pour se défendre, des dents, des cornes, des ongles, ou tout au moins, la rapidité pour fuir. » « D'autres ont une industrie naturelle et innée pour produire tout ce qui leur est utile, ou éviter ce qui leur est nuisible. Certains animaux connaissent même naturellement certaines plantes médicinales, et mille choses utiles à la vie. » Il n'en est pas de même de l'homme que la nature a condamné à pourvoir à tous ses besoins par un développement progressif de son industrie ; et puisqu'un homme seul, ou même une famille seule sont incapables de se procurer tout ce qui leur est nécessaire, « *il est naturel à l'homme de vivre en société avec ses semblables* », « afin que l'un puisse aider l'autre, en exerçant chacun une des multiples fonctions du corps social, par exemple, l'un la médecine, l'autre tel autre art ou telle autre science ¹ ».

II. La société s'est constituée *naturellement*. — 1. Sans doute, la société a pu naître de plusieurs causes accidentelles ou de circonstances diverses, comme l'accord de plusieurs familles choisissant un même chef, ou bien la prise du commandement par un homme puissant, l'émigration de plusieurs familles et autres causes de ce genre. — 2. Mais ces causes sont accidentelles et non universelles. Puisque la société est l'union de plusieurs familles, on doit chercher son origine la plus naturelle et habituelle dans l'extension et la multiplication d'une même famille. Les familles sorties d'une même souche s'accroissant en effet peu à peu, ont formé d'abord un village, une ville, puis une province, et enfin une nation : « La première société, dit Cicéron, est d'abord l'union des époux, puis celle des enfants avec leurs parents ; ensuite une maison tout entière est devenue le premier élément d'une ville et comme le germe d'une république. »

1. S. Th., Opusc. *De rege et regno*, L. V, c. 1. — F. Bastiat, *Harmonies écon.*, c. 1.

L'histoire *confirme* notre thèse et nous prouve la fausseté des opinions de Hobbes et de Rousseau, en nous montrant que l'homme n'a jamais vécu isolé, mais que la société patriarcale et politique a existé dès les temps les plus reculés.

114. Constitution intime de la société civile.

THÈSE

La société civile est un organisme moral, dont les parties élémentaires ne sont pas les individus, mais les familles.

I. C'est un *organisme*. — Il y a organisme moral là où il y a un tout composé de parties hétérogènes, ayant chacune une fonction spéciale, à l'instar des organismes vivants. Or, dans la société civile, il y a divers organes dont les uns cultivent les arts, les autres l'agriculture, ceux-ci le commerce, ceux-là l'industrie... C'est donc bien un organisme.

II. Ces organes élémentaires sont les *familles*. — En effet, les éléments d'une chose, sont ceux qui la constituent et en qui elle se résout. Or : — 1° la société civile n'est pas une association faite entre des hommes libres de tous les autres liens, mais elle est une extension naturelle de la famille même : « car de même que le village est constitué de plusieurs familles, ainsi la ville est composée de plusieurs villages. » En sorte que — 2° si par hasard la société civile venait un jour à se dissoudre, il resterait la société domestique, qui est bien plus nécessaire à l'homme, et pour laquelle il existe avant tout. Les individus ne sont donc point les organes élémentaires de la société, mais ce sont les familles.

115. *Fin de la société civile*. — D'après les *libéraux* politiques, par ex., Hobbes, Rousseau, Kant et autres contemporains, l'unique fonction de la société politique est de sauvegarder et de protéger la liberté ; — et par conséquent la loi n'a point pour but de procurer le bien des citoyens, mais seulement de protéger leur liberté. Voici d'ailleurs la formule générale de tout libéralisme politique : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la sûreté et la résistance à l'oppression ¹. » Mais ce libéralisme est faux.

1. *Déclaration des droits de l'homme*, 1789, a. 2.

THÈSE

La société politique n'a pas pour unique fonction de protéger les droits, mais aussi de procurer le bien physique, intellectuel et moral des citoyens.

I. Elle n'a pas pour unique fonction *de protéger les droits*. La thèse contraire doit être rejetée, car elle se fonde sur des principes faux, et conduit à des conséquences déplorables.

1^o La thèse des libéraux suppose que la raison est indépendante de tout lien moral, et que cette autonomie a le droit d'être protégée toujours et partout ; or ces principes sont faux. — 2^o Si on les admettait, il s'en suivrait qu'on ne pourrait prohiber les crimes, lorsqu'ils ne nuisent point aux autres citoyens, ou qu'il faudrait réprimer la religion, parce qu'elle est une direction et une gêne pour la liberté des citoyens : ces conséquences pernicieuses sont cependant admises en pratique par les adversaires que nous combattons.

II. La société doit en outre procurer *le bien commun des citoyens*. — Car, comme nous l'avons dit, la société est naturellement constituée pour procurer les biens que l'activité privée ne suffit pas à obtenir. Or l'activité privée ne suffit pas à procurer certains biens communs, physiques, intellectuels ou moraux. C'est donc la société qui est chargée de procurer ces biens. C'est pourquoi la société n'a pas seulement une fin négative, celle de réprimer le désordre, mais aussi une fin positive, celle de promouvoir le bien commun (n. 125).

Obj. — La société ne peut connaître le bien qui convient à l'universalité des citoyens ; elle ne peut donc l'avoir comme fin 1.

Rép. — *Nous nions l'ant. et le cons.* Il y a, en effet, des biens qui découlent des premiers principes de la loi naturelle ; l'ignorance à leur sujet est impossible.

ARTICLE II.

Le Pouvoir Civil.

116. Définition du pouvoir civil. — On le définit : *le droit de gouverner la chose publique* ; ou plus longuement : *un pouvoir moral et indépendant dans son domaine, qui dirige les actes des citoyens au bien de la société civile.*

1^o *C'est un pouvoir moral*, car ce n'est pas une force pure-

1. Hobbes, J.-J. Rousseau 1.

ment physique, comme le veulent les socialistes absolus qui disent : « l'autorité n'est pas autre chose que le nombre et la somme des forces naturelles ¹. »

2° *Il est indépendant*, en ce sens qu'il n'est soumis à aucun autre pouvoir de même nature, dans son domaine propre.

Or il est évident que ce pouvoir est nécessaire à la société, car si les actions de tous les citoyens n'étaient pas dirigées vers une même fin, elle ne pourrait atteindre cette fin...

D'autres questions beaucoup plus difficiles se posent au sujet de l'*origine*, du *sujet* et de la *transmission* de l'autorité suprême, il nous faut les traiter brièvement.

117. Origine du pouvoir civil. — D'après J.-J. Rousseau et les socialistes, le pouvoir suprême ne vient pas de Dieu, mais de la volonté libre de l'homme. C'est là une grave erreur.

THÈSE

Le pouvoir suprême vient essentiellement de Dieu.

Preuve. — Tout ce qui existe dans la nature vient de Dieu, cause première de toutes choses. Il est donc permis d'argumenter ainsi : La société est naturelle, et par conséquent vient de Dieu, auteur de la nature. Or l'autorité est l'un des deux éléments qui constituent toute société. Donc Dieu, Auteur de la société, doit être considéré comme le principe et la source de cette autorité. Sans cela, il y aurait dans l'effet quelque chose qui ne viendrait pas de sa cause.

De plus, un pouvoir vient de Dieu lorsque plusieurs de ses fonctions surpassent le pouvoir ou les droits de chaque homme. Or tels sont : « le droit de punir les malfaiteurs, même jusqu'à la mort », et le droit d'établir des lois qui « obligent en conscience ». Donc le pouvoir civil vient de Dieu. Mais il en vient naturellement, en tant qu'il est auteur de la nature ; c'est-à-dire qu'il est donné aux hommes « comme une faculté, qui découle de leur nature ».

118. Comment est désigné le sujet du pouvoir suprême.

THÈSE

Le sujet du pouvoir suprême est désigné par le consentement de la multitude.

Preuve. — Le sujet du pouvoir suprême est désigné ou par

1. Syllabus, LX.

le droit divin, ou par le droit naturel, ou par le droit domestique, ou par le droit humain : or de ces quatre hypothèses, les unes sont fausses, les autres supposent le consentement de la multitude.

I. — Le *droit divin* a pour partisans Bossuet, de Maistre, et un très petit nombre de philosophes ¹. — Nous croyons au contraire, que si l'on excepte le peuple Juif, Dieu n'intervient pas *ordinairement* pour désigner les chefs des peuples, et que, dans ce choix, il laisse agir les causes secondes.

II. — Le *droit naturel* a pour partisans Gioberti, et quelques professeurs des facultés catholiques de Lille ². — Mais il nous semble que l'aristocratie intellectuelle, et les autres forces sociales naturelles, alors même qu'elles conféreraient une aptitude très spéciale à gouverner, n'en donnent pourtant pas le droit, s'il ne s'y joint une approbation, au moins tacite, de la multitude.

III. — Le *droit domestique* a pour partisan le P. Libérateur. — La cause qui, d'après lui, a désigné le premier détenteur de l'autorité politique, fut à l'origine « la supériorité du pouvoir domestique », résultant de l'extension des familles. Mais cette prépondérance, pour être efficace, suppose ordinairement du moins, le consentement tacite des familles.

IV. — Le *droit humain*, comme on ne peut le nier, désigne dans un grand nombre de cas le sujet de l'autorité, par ex., par hérédité, ou par élection. Mais ces procédés se ramènent, implicitement ou explicitement, au consentement de la multitude. Notre thèse est donc prouvée.

Une question : Que faut-il donc penser du droit de conquête, et de l'usurpation violente ? — Ces faits constituent un pouvoir physique, mais non pas encore légitime, à moins que de fait, ou au moins de droit, le consentement du peuple ne vienne les ratifier (n. 132).

119. Si le pouvoir reste dans la multitude. — D'après les démocrates, après l'élection, le pouvoir reste encore dans le peuple, en sorte que les souverains ne sont que des délégués ou mandataires de la majesté plébéienne, qui ne peut aliéner son pouvoir, et qui destitue ses mandataires au gré de son bon plaisir. C'est la théorie de la « souveraineté du peuple », qu'il nous faut réfuter.

1. *Polit. tirée de l'Écriture sainte*, l. VIII, a. 6. — 2. *Science catholique*, 1893, p. 859.

THÈSE

Le pouvoir suprême, après l'élection, ne reste pas dans le peuple.

Preuve. — 1^o Suivant la maxime du droit, « donner et retenir ne vaut ». Si donc le peuple donne à quelqu'un le droit de gouverner pour un temps fixé, ce droit ne peut lui rester.

2^o S'il restait dans le peuple, celui-ci serait à la fois supérieur et inférieur, ce qui est contradictoire, — et serait destructif de toute autorité, car le peuple pourrait non seulement révoquer à son gré ses représentants, mais abroger les lois elles-mêmes qu'ils essaieraient en vain de faire.

3^o Du reste, une telle suprématie du peuple ne serait pas pour le bien commun, mais pour sa ruine complète. Comme le montre l'expérience, ce n'est pas dans le nombre seul et la multitude, qu'il faut chercher le fondement du bon ordre, de la stabilité, ni une direction prudente vers la fin sociale.

120. Si le pouvoir du souverain lui est conféré immédiatement ou médiatement par Dieu. — Nous venons de voir que le pouvoir vient de Dieu et que l'homme qui en est investi est désigné par le peuple ; il s'agit maintenant de savoir s'il reçoit *immédiatement* son pouvoir de Dieu, ou par *l'intermédiaire* du peuple lui-même ; en d'autres termes : si le peuple, qui ne peut exercer le pouvoir suprême, en serait cependant comme le réservoir ou le canal, de sorte que non seulement il pourrait élire le souverain, mais encore lui conférer le droit de gouverner ses sujets. Il y a sur ce point accessoire deux opinions.

A. — Les uns *affirment* que le pouvoir est conféré par l'intermédiaire du peuple. Et parmi eux, la plus grande partie des scolastiques, Bellarmin, Suarez, Balmès ; et peut-être S. Thomas lui-même, dont on rapporte plusieurs paroles favorables à cette opinion, entr'autres celles-ci : « La multitude a le pouvoir de faire des lois..¹ » Voici deux de leurs principaux arguments :

1^o Le pouvoir suprême est de droit divin ; mais personne ne possède ce pouvoir de droit divin : les princes ont donc le pouvoir par l'élection de la multitude. — La majeure est évidente ; la mineure, au contraire, peut être niée ; certes, personne n'est désigné immédiatement par Dieu pour exercer le pouvoir suprême ; mais il ne s'en suit pas que le pouvoir réside en ceux qui élisent le sujet de ce pouvoir.

2^o La société civile est parfaite ; mais pour qu'une société soit parfaite, il faut un pouvoir suprême qui la régit, la gouverne, et la

1. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 30, a. 3. ad 3 ; — et q. 97, a. 3, ad 3.

protège. Donc la société civile, prise en elle-même, en tant qu'elle se compose de la multitude, a le pouvoir suprême. — La majeure est vraie. La mineure aussi, mais la conclusion n'est pas rigoureuse ; il suffit, en effet, pour le gouvernement de la société civile, qu'elle puisse élire des princes à qui Dieu confère ensuite directement le pouvoir.

Instance : les phénomènes d'ordre purement naturel, après la création, se produisent avec un simple concours, et sans intervention spéciale de Dieu : il en est donc de même de la transmission du pouvoir civil. — On répond que la création des âmes est due, elle aussi, à une intervention immédiate de Dieu : pourquoi n'en serait-il pas de même du pouvoir suprême qui est comme l'âme de la société civile ?

B. — Les autres philosophes *affirment que le pouvoir est conféré immédiatement par Dieu*. C'est l'opinion d'un petit nombre d'anciens scolastiques, de Bossuet, Taparelli, Zigliara, etc. Ils argumentent ainsi :

Ce qui réunit la multitude en société est antérieur à la multitude, et ne dépend pas d'elle ; or c'est le pouvoir suprême qui constitue la multitude en société ; ce pouvoir n'est donc point dans la multitude, et ne peut être conféré par elle. — D'autant plus que le pouvoir est l'élément *formel* de la société civile, tandis que la multitude n'en est que l'élément *matériel*. Mais l'élément formel ne dépend pas de l'élément matériel ; autrement le supérieur dépendrait de l'inférieur. Le pouvoir suprême n'est donc pas radicalement dans la multitude.

D'ailleurs la multitude ne saurait avoir un pouvoir qui lui serait inutile ; or tel serait un pouvoir, purement *radical*, que la multitude ne pourrait exercer. Le pouvoir n'existe donc pas radicalement dans la multitude, mais il est conféré immédiatement par Dieu. — A cet argument on pourrait cependant répliquer qu'il y a bien des droits que les hommes, par ex., les mineurs, ne peuvent exercer par eux-mêmes, et qui n'en sont pas moins des droits véritables.

Cette seconde opinion est celle que S. S. Léon XIII, dans l'encyclique *Diuturnum*, a exposée en ces termes, sans vouloir toutefois l'imposer : « Le choix de la multitude qui désigne le prince, ne confère point les droits de gouvernement, mais désigne seulement celui qui doit gouverner. »

ARTICLE III.

Diverses Formes de gouvernement.

121. Quelles sont les diverses formes de gouvernement ?

A. — Le pouvoir suprême a trois fonctions : établir *des lois*, en ordonner l'*exécution*, et *juger* les délits des citoyens. On divise donc le pouvoir suprême en pouvoir *législatif*, *exécutif* et *judiciaire*.

B. — Si, au lieu de considérer le pouvoir *en lui-même*, on le considère dans le *sujet* qui le possède, ce sujet peut être une personne unique, ou une classe privilégiée, ou le peuple entier. De là, la *monarchie*, l'*aristocratie*, ou la *démocratie*, qui peuvent dégénérer en *tyrannie*, en *oligarchie*, ou *anarchie*.

Du mélange de ces trois formes, naît la monarchie plus ou moins tempérée, qu'on appelle *constitutionnelle*. Dans cette forme, les lois sont proposées par les mandataires du peuple rassemblés en chambre des députés ; on leur adjoint d'ordinaire un sénat formé par une aristocratie, qui sert d'intermédiaire et de « pouvoir pondérateur » entre les députés et le roi. Le pouvoir exécutif appartient aux ministres *responsables*, choisis par le roi. Le roi signe les lois votées, les décrets des ministres, mais il « règne et ne gouverne pas ». — Dans le *parlementarisme* anglais, le roi ne choisit même pas librement ses ministres ; il ne diffère guère d'un président de république que par son titre héréditaire.

122. La meilleure forme de gouvernement. — Sur cette question il y a autant d'avis que de tempéraments. Bellarmin et la plupart des philosophes chrétiens soutiennent avec Aristote et S. Thomas la thèse qui suit :

THÈSE

Au point de vue purement abstrait, la meilleure forme de gouvernement paraît être la monarchie héréditaire et tempérée.

I. C'est la meilleure *au point de vue abstrait*. Car, au point de vue concret, la forme qui convient le mieux à chaque nation n'est pas la plus parfaite en soi, mais celle qui s'accommode le mieux à son esprit et à ses traditions. C'est pour cela qu'il ne faut pas changer sans grave nécessité cette forme traditionnelle de gouvernement, et que ce changement provoque toujours les plus graves perturbations.

II. C'est la *monarchie*. La meilleure forme de gouvernement doit être la plus naturelle, la plus tranquille et la plus forte : or telle est la monarchie : — *Elle est la plus naturelle*, car elle est née spontanément de la famille patriarcale, et a été la plus généralement répandue jusqu'à nos jours, comme le montre l'histoire. — *Elle est la plus tranquille*, car comme

dit S. Thomas : « Ce qui est un, par nature, est bien plus facilement cause de l'unité et de la concorde que ce qui est multiple¹. » — *Elle est la plus forte*, car le monarque possédant seul le pouvoir, peut s'en servir plus librement et plus promptement pour réprimer le mal et favoriser le bien.

III. Nous avons dit : *héréditaire et tempérée*. La monarchie héréditaire est meilleure que la monarchie *élective* : car la seconde donne lieu, à la mort du monarque, à des dissensions et des compétitions, qui mettent souvent en péril la paix et l'ordre public. — La monarchie tempérée est aussi meilleure que la monarchie *absolue* : car, dans la première, le pouvoir est lié, et ne peut que difficilement dégénérer en despotisme.

123. Que penser du régime mixte ou représentatif ?

THÈSE

Le gouvernement représentatif, bon en soi, peut dégénérer facilement et devenir très imparfait.

I. Il est *bon* ; car il empêche l'autorité de dégénérer en despotisme, et de devenir ainsi odieuse aux citoyens. — D'autre part, la représentation des classes sociales éclaire et stimule le gouvernement, en lui donnant la connaissance et le désir des réformes à poursuivre : les députés sont là pour lui rappeler les vœux et les besoins de toute la nation. — Enfin elle rend le pouvoir de faire des lois ou de réprimer les séditions plus impersonnel, et par là même aussi plus efficace.

II. *Devient accidentellement imparfait*, un régime qui risque facilement d'énervier l'autorité, de flatter les passions populaires, et de mettre obstacle au bien public. Or le régime représentatif a, par sa nature, tous ces inconvénients :

Le premier inconvénient est manifeste, car les élections trop souvent renouvelées, persuadent aux citoyens que l'autorité reste en eux inaliénable ; et les amène à croire que le prince « qui règne et ne gouverne pas », n'est qu'un délégué révocable à volonté ; ainsi l'autorité se trouve affaiblie dans son chef, tandis que le peuple devient de plus en plus impatient du joug.

Le deuxième inconvénient n'est pas moins évident, car les élections divisent le peuple en factions ennemies, qui pour

1. *Sum, Theol.*, 1a, q. 103, a. 3 ; et 1a 2æ, q. 105, a. 1.

trionpher font usage de la fraude, de la violence, de la corruption ; et, une fois au pouvoir, exercent une sorte de tyrannie sur la minorité vaincue.

Le troisième inconvénient est prouvé par les faits, car la plupart des électeurs, de science et de vertu médiocres, facilement trompés par des flatteries et de vaines promesses, élisent des hommes sans expérience, pleins d'audace, et plus préoccupés de leurs intérêts personnels que du bien public.

124. Que penser du suffrage universel ? — Le suffrage universel est *le droit concédé par la loi aux membres de la société, d'élire des députés.* — Nous disons *concédé*, car

I. *Il n'est pas de droit naturel.* — Autrement, il conviendrait à tous, même aux femmes et aux jeunes gens, qui ont eux aussi la nature humaine : et il n'y aurait point de raison pour ne pas l'étendre à l'élection de tous les fonctionnaires ou magistrats sans exception. Ce qui est pratiquement impossible.

II. Bien plus, ce suffrage universel, sans aucune restriction, serait *plutôt contre nature* : — a) D'abord il répugne à la raison que *les minorités*, si grandes qu'elles soient, ne soient pas représentées, et soient comptées pour rien. — b) Il répugne aussi que dans le calcul des suffrages, on ne tienne compte que du *nombre*, et nullement, d'autres titres bien plus importants, tels que la science, la moralité, et même dans une certaine mesure de la fortune de chaque électeur. Un suffrage universel, sans doute, mais inégal, comme en Belgique (vote plural) ; ou bien la représentation professionnelle, paraissent bien plus conformes à l'équité naturelle.

On objecte : Tous les citoyens supportent également les charges et les impôts ; ils ont donc tous également le droit de suffrage.

Rép. — 1^o *Laissons passer l'ant., dist. le cons.* ; ils ont également droit aux biens de la société, *nous l'acc.*, à l'administration de la société, *nous le nions.* — 2^o *Nous dist. l'ant.* ; ils paient des impôts égaux, proportionnellement, *nous l'acc.* ; quant à la somme totale, *nous le nions.* Or, dans toutes les sociétés commerciales, pour supputer les suffrages, on tient compte aussi de la mise totale de chaque actionnaire ou associé.

ARTICLE IV.

*Fonctions et limites de l'Etat¹.***125. Quelles sont les fonctions et les limites de l'Etat ?**

De la fausse notion de la *fin* de la société, sont nées deux erreurs opposées au sujet des fonctions et des limites de l'Etat. Les uns restreignent trop ces fonctions, les autres les exagèrent.

Les premiers n'accordent à l'Etat que ce qui est nécessaire pour la paix extérieure ou intérieure. D'après cette théorie, dite de « l'Etat gendarme », l'Etat n'a « ni dogmes, ni idéal, à aucun degré ». C'est ainsi que, d'après Kant et les disciples de l'école libérale, l'Etat abuse de son pouvoir, et attente à la liberté individuelle, s'il fait autre chose que de protéger le droit de chacun.

Les seconds, au contraire, déclarent l'Etat tout puissant, et lui subordonnent les droits des individus et des familles, comme si les individus étaient faits pour l'Etat, et non l'Etat pour les individus. C'est ainsi que les socialistes prétendent que l'Etat doit absorber les biens et l'activité des individus, et devenir « marchand, industriel, agriculteur, instituteur ; en un mot, providence universelle ». — La vérité est entre ces deux excès.

THÈSE

L'Etat a toutes les fonctions qui lui sont nécessaires pour conduire à sa fin la société, mais il n'en a pas d'autres.

I. Il a *toutes* les fonctions. Car qui veut la fin, veut tous les moyens nécessaires pour l'obtenir. Or la loi naturelle veut que la société soit dirigée par le pouvoir vers sa fin. De là le droit d'obliger en conscience, de punir de mort, etc., parce que cela est nécessaire pour atteindre la fin de la société.

II. Mais *il n'a pas d'autres fonctions*. Car la société civile est limitée par sa nature et par sa fin. Si donc l'Etat dépasse ces limites, il s'écarte de sa fin, et nuit au bien public qui exige que tout pouvoir soit limité par la nature de sa fin dernière. — Il résulte de là que les actes par lesquels l'Etat empiéterait sur les attributions de l'Eglise, ou violerait le droit naturel ou divin, ou les droits des citoyens et des familles, seraient illégitimes et tyranniques (n. 31).

Cependant la fin de la société civile, nous l'avons dit (n. 115),

1. Mgr Sauvé, *Questions religieuses et sociales*. — P. Vermeersch, *Manuel social*.

ne consiste pas seulement à protéger les droits des citoyens ou des familles, mais aussi à procurer les biens physiques, intellectuels ou moraux, que l'activité privée ne saurait produire. Il nous reste donc à expliquer les fonctions de l'Etat au sujet de ces biens.

126. Principales fonctions de l'Etat en vue de la prospérité matérielle. — 1^o L'Etat doit d'abord *réprimer* les graves abus de la liberté individuelle. Ainsi :

a) Non seulement il doit interdire l'*usure*, les accaparements, les jeux de bourse, qui dénaturent le prix des choses, mais il doit déterminer le taux de l'intérêt, et modérer par des lois justes la liberté des marchés publics.

b) Il a le droit, dans certaines circonstances, pour empêcher la fraude et la famine, de déterminer le *prix* maximum du pain et des denrées de première nécessité. Ainsi pensent S. Thomas ¹ et la plupart des théologiens.

c) De même, au sujet du contrat de *louage* des ouvriers, il peut prescrire des mesures justes, soit relativement au travail des femmes et des enfants dans les mines et dans les fabriques, soit en fixant le nombre d'heures de travail, soit en ordonnant le repos du dimanche ; il peut même fixer le minimum de salaire quoique, d'après la sage remarque de S. S. Léon XIII. cette fonction serait bien mieux remplie par les corporations de métiers ².

2^o Il doit en outre *procurer* la prospérité publique. Ainsi :

a) Il doit protéger et stimuler le développement des activités individuelles et collectives, par des récompenses, des expositions publiques, etc., pourvu qu'il le fasse avec prudence. Il ne doit point toutefois entreprendre lui-même de diriger des fabriques, de faire du commerce ou de la culture : toutes choses qui conviennent bien mieux aux particuliers. Car la fin de l'Etat n'est pas de remplacer, mais au contraire d'exciter l'activité des citoyens.

b) Enfin l'Etat doit procurer les biens que les associations privées, ou les individus isolés ne peuvent obtenir, par ex. : tracer des routes, creuser des ports et des canaux de navigation, lever et entretenir des armées ; en temps de famine ou de

1. *Sum. Theol.*, 2a 2ae, q. 77, a. 2. — 2. E. Blanc, *Y a-t-il une Econ. pol. chrét.*, p. 54-58.

calamité publique, il doit aider les citoyens à se procurer les aliments ou les subsides nécessaires, etc.

127. Fonctions de l'Etat relatives à l'éducation et aux écoles. — 1^o Il est certain que les parents seuls (n. 106) — et aussi l'Eglise mère des enfants baptisés — ont le devoir, et par conséquent le droit, non seulement *d'élever*, mais aussi *d'instruire* leurs enfants, car l'instruction n'est pas la partie la moins importante de l'éducation, elle en est même le moyen le plus efficace. Donc, au moins en principe et directement, ce soin ne regarde point les pouvoirs publics ¹.

2^o Quand la famille est incapable de remplir suffisamment cette fonction, elle doit s'adjoindre un maître de son choix. Et comme un seul maître peut suffire à plusieurs familles d'un même village, *l'école primaire* se trouve ainsi constituée par l'autorité des familles, dont elle devient comme une extension naturelle. Il en résulte que l'obligation et le droit d'établir des écoles primaires n'appartiennent pas directement à l'Etat, mais aux familles de la localité, ou à la municipalité qui les représente et agit en leur nom ².

3^o Quant aux écoles *supérieures*, lycées, universités, etc., qui exigent de très grands frais, elles sont le plus souvent au-dessus des ressources des familles groupées en associations. Dans ce cas, ce sera l'Etat qui devra les fonder et les entretenir, aux frais du trésor public, et au nom des familles elles-mêmes, qui seront libres d'y envoyer leurs enfants.

4^o Le *monopole* de l'Etat viole donc, par son exclusion arbitraire, les droits sacrés des familles, et même de chaque citoyen, car tout homme a droit d'enseigner, pourvu qu'il se conforme aux règlements généraux, et ne fasse rien contre la sûreté de l'Etat. — On doit de même condamner le monopole exclusif de l'Etat au sujet des examens et des diplômes. Car il met les écoles privées dans une indigne dépendance à l'égard des écoles officielles, et souvent à l'égard de quelque faction politique. Il empêche aussi le progrès des sciences dans les universités privées, qui, liées par les programmes officiels, ne semblent plus des émules, mais des servantes ou des répétiteurs de l'université publique.

1. Freppel, *Disc. sur la notion fautive de l'Etat enseignant*. — Syllabus, § VI, prop. 45 ; — Le Play, *Réforme soc.*, p. 405-406. — 2. Aristote, *Pol.*, L. I, c. 1.

5° C'est une autre question fort discutée de savoir si l'Etat peut *obliger* les parents trop oublieux de leurs devoirs, à apprendre à leurs enfants au moins à lire et à écrire. La plupart reconnaissent ce droit à l'Etat, pourvu qu'il laisse aux parents la liberté de choisir les moyens d'instruction qu'ils préfèrent, et que les enfants ne soient pas obligés de fréquenter les écoles publiques, surtout les écoles sans Dieu.

128. Fonctions de l'Etat au sujet de la moralité. — La moralité interne n'est sans doute pas du domaine de l'Etat, mais il doit s'occuper de la moralité publique, car la dépravation des mœurs nuit gravement à la prospérité et à la paix publique. Or la moralité, comme le montre l'expérience, se base sur le décalogue : « Le décalogue, dit Le Play, est la base de la science économique ¹. » Par conséquent :

a) L'Etat doit favoriser la religion qui, par l'enseignement du décalogue, est la véritable éducatrice des mœurs, surtout dans les écoles.

b) Il doit, en principe, prohiber tout ce qui attaque l'idée de Dieu et les autres fondements de la société, par ex. : le droit de propriété, la famille, la patrie et la dignité humaine qui sont le fondement de l'ordre social.

c) Il doit empêcher les vices de s'étaler en public, et d'attenter à la pudeur de l'innocence et de la vertu. Toutefois il lui serait impossible, étant donnée la malice des hommes, de vouloir extirper tous les vices. Aussi doit-il tolérer souvent une liberté déplorable, pour éviter un plus grand mal.

d) Chaque fois que l'Etat punit un crime, non seulement il use du droit de se défendre contre ceux qui lui nuisent ; mais encore il exerce une fonction de la justice pénale ². Ils se trompent donc ceux qui écrivent : « La justice pénale (même *la peine de mort*) n'est pas une rétribution, un châtimement, une sanction ; elle est simplement une mesure de défense et d'hygiène... Les hommes ont le droit de se défendre, de se préserver, ils n'ont pas à proprement parler le droit de punir ³. » Disons, au contraire, que le père, la mère, le maître ont un droit véritable de punir, qui dérive du droit divin. Autrement, si la peine de mort était une simple défense, et non

1. Janel, *Rapport au Congrès biblio.*, 1878, p. 110. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 64, a. 2, ad 3. — 3. Fongsegrive, *Éléments*, II, p. 511-512.

un châtement, on devrait l'appliquer aussi aux irresponsables et aux fous, — ou bien on devrait la supprimer pour tous, car la prison suffit à la préservation de la société.

129. Fonctions de l'État au sujet des impôts. — L'État a le droit de prélever des impôts pour subvenir aux frais que nécessitent ses attributions. Mais aux conditions suivantes :

A. — Ces impôts doivent être légers, ou au moins, ils ne doivent pas être écrasants : autrement ils nuiraient plus à la prospérité publique qu'ils ne lui seraient utiles : « Plus l'État mange, dit le P. Liberatore, moins le peuple mange. » — « On avait cru que ce résultat serait plus facilement obtenu par l'institution des gouvernements représentatifs. L'expérience a prouvé le contraire... (en France, plus de 4 milliards). Et ce qu'il y a de pire, c'est qu'il n'y a plus personne à qui s'en prendre, le gouvernement représentatif étant impersonnel ¹. »

B. — Ils ne doivent frapper ni les indigents, ni les denrées de première nécessité. « L'impôt, dit Sismondi, étant le prix que le citoyen paie pour les jouissances sociales, on ne saurait le demander à celui qui ne jouit de rien. » — « Frapper le pauvre, c'est décimer la nation. »

C. — Ils doivent être également répartis entre tous les citoyens, suivant leurs facultés, c'est-à-dire leur revenu. Aussi les contributions ou impôts *indirects* qui frappent les denrées, comme le vin et les aliments, et non le revenu, ne sont pas de stricte équité, parce qu'ils frappent bien plus les pauvres que les riches ; aussi les a-t-on appelés à bon droit *progressifs à rebours*. Les impôts *directs* ne sont pas non plus justement répartis : « La propriété rurale, d'après Cl. Janet, paie 25 0/0 de son revenu, la propriété bâtie 17 0/0, les valeurs mobilières 13 0/0 ². » *L'impôt sur le revenu* semble à un grand nombre beaucoup plus équitable ; malheureusement son application pratique paraît bien difficile et surtout bien dangereuse. Cependant il fonctionne en Angleterre (income-tax), en Allemagne (impôt des classes), en Suisse et en Italie.

D. — Les économistes, même ceux de l'école libérale, discutent aussi pour savoir si l'impôt doit être unique ou multiple, proportionnel ou modérément progressif ³.

130. Impôts de bienfaisance. — A. — Le devoir de la bienfaisance incombe tout d'abord et directement aux riches, pris individuellement, ou groupés sous l'influence de la charité chrétienne en associations de bienfaisance. Cette charité est bien préférable à la charité administrative, qui a beaucoup d'inconvénients : car « elle est trop coûteuse, formaliste, humiliante, et ne sait pas donner le secours moral qui double le prix du secours matériel ». La première, au contraire, est

1. Liberatore, *Princ. d'écon. pol.*, p. 338. — 2. Claudio Janet, *Le Socialisme d'État*, p. 458. — 3. Liberatore, *ouvr. cité, ibid.*, p. 340.

gratuite, prompte, elle réconforte les âmes en même temps que les corps, et n'a rien d'humiliant, parce qu'elle se fait au nom de Dieu. L'Etat doit donc bien se garder de supprimer ou de gêner la charité privée, surtout par des impôts odieux ; il doit, au contraire, la favoriser de tout son pouvoir.

B. — Mais quand la charité privée ne suffit pas à alléger toutes les misères, l'Etat peut et doit y suppléer par des *impôts sur la richesse* : « Les riches ont beau se récrier, dit le P. Liberatore ¹, la société ne peut nullement tolérer que pendant qu'une partie de la population nage dans l'opulence, l'autre périclite dans la détresse... Certes il est déplorable qu'il faille convertir en contrainte légale ce qui devrait être un effet de la libéralité spontanée, mais comment faire ? »

C. — De fait, la nécessité de subvenir aux misères de ceux *qui ne peuvent travailler*, par ex. : des infirmes, des aveugles, des enfants abandonnés... se trouve imposée par la loi, en Angleterre, en Belgique, en Italie, en Allemagne, etc. En France, la loi rend cette assistance « facultative » et ne l'impose pas aux municipalités.

D. — L'assistance des ouvriers valides, *sans travail*, offre plus de difficultés. Les inconvénients, et même l'impossibilité pratique du principe que les socialistes appellent à tort « le droit au travail », ont été prouvés par diverses expériences, surtout en 1848 (ateliers nationaux). Cette assistance peut cependant être utilement procurée par ce qu'on appelle les « maisons de travail », comme cela se fait en Angleterre, en Allemagne et en Suisse.

E. — Quoi qu'il en soit de cette question si difficile, il est certain que la charité libre et l'impôt de bienfaisance légale, ne sont que des remèdes transitoires et absolument insuffisants pour détruire le paupérisme. L'Etat doit surtout préconiser les remèdes préventifs que l'on peut ramener aux suivants : « suffisance des salaires, économie, moralité et religion, ressort individuel, associations, mutualité. »

131. Corollaire sur la « neutralité » de l'Etat moderne.

De ce qui précède, il résulte que l'Etat ne peut diriger la société vers sa fin sans principes sûrs, c'est-à-dire sans un idéal de justice et de moralité. « Tout code repose, au contraire, sur une conception idéale, sur une philosophie » ; — « Quoi qu'on fasse, dit Cl. Janet, il y aura toujours autant de systèmes d'économie politique, qu'il y aura de conceptions différentes de la moralité » ³.

On doit donc réprouver ceux qui prétendent que l'Etat ne doit avoir aucun dogme, aucun idéal, et qu'il doit rester *neutre*. Écoutons un auteur récent : « La conception antique de l'Etat diffère *radicalement* de la conception moderne... L'idéal de l'Etat ancien est le conformisme

1. Princip. d'Écon. polit., p. 228. — 2. Cheysson, Réforme sociale, p. 859. —

3. Rapport au Congr. bibl., 1878, p. 160.

absolu de tous les esprits et de toutes les volontés... L'Etat moderne n'a plus de dogmes religieux, métaphysiques ou moraux, il n'a plus par conséquent de fonction religieuse, métaphysique ou morale, sa seule fonction devient une fonction matérielle : développer la prospérité de la nation ¹. »

La seule chose qui soit vraie dans cette affirmation sans preuve, c'est que, dans l'Etat moderne, cet idéal a été singulièrement amoindri par la divergence de plus en plus grande des opinions et l'indépendance croissante des citoyens ; mais il n'a cependant pas été totalement supprimé. Comme l'avoue d'ailleurs le même auteur : « Peu à peu les diversités de croyances philosophiques imposent à l'ingérence de l'Etat des limites plus étroites... mais il y a un minimum de dogmatisme moral que l'Etat doit faire respecter et qu'il ne peut laisser attaquer sous peine de laisser périr la nation. » Concluons donc que, sans principes sûrs, et sans une direction ferme, la prospérité de la société et son existence même seraient bientôt en péril.

ARTICLE V.

Devoirs des citoyens.

Le *devoir* commun à tous les citoyens est l'obéissance aux justes lois, qui obligent, en effet, en conscience. La seule difficulté porte sur le *gouvernement de fait* et *tyrannique*.

132. Si l'on doit obéissance au gouvernement « de fait » ².

On donne ce nom au gouvernement qui, par ruse ou par force, s'est substitué au gouvernement légitime.

I. — Il est certain que le fait de l'usurpation n'est pas et ne peut jamais être par lui-même un titre légitime : autrement les actes humains, fussent-ils injustes, auraient force de droit, comme le prétend la théorie des « faits accomplis ». « Le jour où un pareil principe serait reconnu, dit fort bien Balmès, ce jour même les idées de raison et de justice disparaîtraient de ce monde ³. »

II. — Dans certaines occasions cependant, et en vertu d'un *autre titre*, il peut se faire que les citoyens soient dans l'obligation morale d'obéir au pouvoir déjà constitué. En effet, en dehors de l'Eglise du Christ, aucune forme de gouvernement

1. Fongegrive, *Eléments*, II, p. 507. — 2. *Encyclique aux Français* : « Au milieu des sollicitudes », 16 févr. 1892. — *Lettre de Léon XIII aux cardinaux français*, 3 mai 1892. — Dehon, *Les directions pontificales*. — 3. Balmès, *Le Protestantisme*, p. 150, c. 55-56.

n'est perpétuelle. Or, dans les changements de gouvernement, on peut distinguer trois phases : la phase de *perturbation*, la phase de *conservation* et la phase de *transformation* sociale. — Dans la *première* phase, les citoyens peuvent, et même doivent lutter contre l'usurpateur, jusqu'au moment où cette résistance devient inutile et nuisible au bien commun. — Dans la *seconde*, au contraire, tous les citoyens sont dans la nécessité d'obéir au pouvoir constitué ; non pas à cause de son origine, mais en considération du bien public : car sans gouvernement régulier, la paix publique ne saurait exister. — Enfin, dans la *troisième* phase, la transformation du droit est accomplie, et le gouvernement est devenu légitime, dès lors que la nouvelle forme, répondant à la fin de la société, et procurant aux citoyens une prospérité commune, a reçu la sanction du peuple. C'est pour cela que S. S. Léon XIII a pu prescrire aux Français l'obéissance à la République établie, quoiqu'ils doivent en combattre la législation mauvaise.

133. Si les citoyens doivent obéissance au tyran ¹. —

On appelle *tyran* celui qui, violant les droits de ses sujets, « ne cherche dans le pouvoir que son intérêt personnel, au lieu de procurer le bien du peuple, qui lui est soumis ² ». — Si le tyran ne viole que légèrement les droits des citoyens, il est *tolérable* ; si cette violation est trop révoltante, on dit qu'il est *intolérable*. — Ceci posé, nous adopterons avec S. Thomas les conclusions suivantes :

I. — Si la tyrannie n'est pas excessive, si elle doit être passagère, mieux vaut la tolérer : et cela, pour éviter les malheurs autrement grands de la guerre civile.

II. — Mais que faire si la tyrannie est *intolérable* ?

1^o Il est certain que la *résistance* passive aux lois injustes du tyran est licite, toutes les fois qu'elle peut avoir lieu sans scandale, et sans grave préjudice pour le bien public ; elle est même obligatoire si les lois tyranniques sont contraires aux lois divines et poussent, par exemple, à l'athéisme ³.

2^o Mais est-il permis, en outre, de passer à la *résistance active*, d'attaquer, et même de tuer le tyran ? On l'a soutenu :

1. S. Thom., *De Regim. princ.*, T. I, c. VI. — *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 42, a. 2, ad 3, — q. 69, a. 4. — 2. S. Thom., *De Regim. princ.*, c. 1. — 3. *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 96, a. 4.

Mais il est certain du moins que personne ne peut *de son autorité privée* ni attaquer, ni à plus forte raison tuer le tyran ; car les particuliers ne peuvent être les juges de leur supérieur.

3^o *Le peuple ou la nation* ont-ils ce droit ? La réponse est beaucoup plus délicate :

a) Considérée *spéculativement*, la chose ne ferait point de doute, car il est permis de se défendre contre un agresseur injuste, et de repousser la force par la force, même si la mort du tyran doit en résulter.

b) Mais *pratiquement* il faut être beaucoup plus circonspect, car il y a lieu de considérer si le renversement du tyran ne causera pas de plus grands maux que son maintien. D'après S. Thomas et Suarez, si c'est un moindre mal, on peut le renverser, comme le firent les Romains pour Tarquin le Superbe¹. — D'après d'autres auteurs, la guerre civile contre les tyrans est *pratiquement* plus nuisible qu'utile au bien des citoyens, et par conséquent, il vaut souvent mieux « s'en rapporter à la Providence, qui est notre protecteur à tous dans les difficultés et les tribulations ». C'est aussi la pensée de Léon XIII dans son encyclique *Quod Apostolici muneris*.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas licite de prévenir les attaques du tyran, ou de lui donner directement la mort ; — soit parce que son droit au pouvoir n'est pas aliéné par l'abus qu'il en fait, — soit aussi parce que les sujets ne peuvent exercer sur lui aucune autorité juridique.

CHAPITRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE.

Les peuples, comme les individus, peuvent être considérés comme indépendants les uns des autres, ou comme unis ensemble. De là deux articles : 1^o *le Droit des gens* ; 2^o *l'Union des peuples*.

ARTICLE I.

*Le Droit des Gens*².

134. Existence du droit des gens. — On le définit : *l'en-*

1. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 42, a. 2, ad 3. — 2. *Wattel, Le droit des gens*, 1, ch. I.

semble des droits et des devoirs, tant naturels que positifs, qui lient les nations dans leurs relations mutuelles. Or l'existence de ce droit est incontestable.

THÈSE

Il y a un droit des gens, en partie naturel, en partie positif.

I. — Le droit international *positif* naît de conventions ou de pactes libres. D'autre part, tout le monde reconnaît que les nations, aussi bien que les individus, sont liées valablement par les conventions et par les traités. Il y a donc un droit positif international.

II. — Mais s'il n'y avait pas de droit international *naturel*, comme le soutenait Grotius, il n'y en aurait point non plus de positif. Supposez, en effet, qu'il n'existe pas de loi naturelle comme celle-ci, par ex. : « il faut respecter les contrats et rendre à chacun ce qui lui appartient », les pactes internationaux n'ont plus aucune valeur, et il ne reste plus, pour les régir, que le « *droit du plus fort* », en sorte que les peuples les plus forts pourraient tout se permettre. Le droit des gens est donc aussi naturel.

Une autre raison, c'est que les nations, étant des personnes morales, sont régies par la loi naturelle ; car personne ne saurait échapper à la loi morale.

Ces devoirs, et les droits qui leur correspondent sont multiples. Comme pour les individus, il y a pour les nations des devoirs de *justice* et des devoirs de *charité*. Un mot sur chacun d'eux.

135. Devoirs principaux de charité des nations entre elles.

A. — *D'abord ces devoirs existent.* Pour la même raison que les individus doivent aimer leur prochain, à cause de la similitude de nature, ainsi les nations qui constituent des personnes morales plus puissantes et plus nobles, doivent à plus forte raison s'aimer entre elles. On peut donc appliquer aux peuples ce principe : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même » — ou celui-ci : « fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fit ».

B. — Il y a *autant* de devoirs de charité, qu'il y a de biens souhaitables pour la société. Or ces biens peuvent être d'ordre physique, intellectuel ou moral, et politique. — Aussi la cha-

rité internationale ordonne-t-elle aux nations de s'entr'aider de trois manières :

1. Par des *secours matériels*. Par ex., lorsqu'une nation manque de blé ou de certaines denrées, et qu'une autre peut les lui vendre sans dommage trop considérable.

2. Par de *bons conseils*. Ainsi les ambassadeurs accrédités auprès des diverses puissances, peuvent nouer entre elles des liens de bonne amitié, prévenir bien des conflits, et exercer une influence favorable aux bonnes mœurs et aux progrès de la civilisation.

3. Par une *intervention opportune* de la force armée, lorsqu'un peuple est injustement attaqué par un autre, ou qu'il est déchiré par la guerre civile, surtout lorsqu'il a demandé le secours de cette intervention.

La raison condamne donc le principe du libéralisme moderne, appelé *principe de non-intervention*.

136. Devoirs de justice des nations entre elles. —

A. — Ces devoirs *existent*. Car l'homme quel qu'il soit, puissant ou faible, jouit de la dignité humaine, et partant des droits qu'elle comporte par sa nature : il en est donc de même de toute nation. Quelle que soit sa faiblesse, pourvu qu'elle jouisse d'une personnalité propre, elle a des droits véritables concernant son *existence*, sa *conservation*, sa *perfection*, ses *propriétés*, son *honneur*, et la *foi en la parole donnée*.

B. — Signalons donc parmi les principaux de ces droits :

1. Le droit à l'*indépendance*. Le conquérant qui soumet violemment à sa puissance une nation inoffensive, ne serait-ce que de pauvres Nègres d'Afrique, dans le seul but d'agrandir son empire, se rend coupable d'une grande injustice.

2. Le droit à la *conservation* sociale. Il n'est pas permis de préparer la ruine sociale d'une nation étrangère, soit en coopérant à la dissolution de ses mœurs, soit en fomentant la rébellion dans son sein, par des écrits, des émissaires ou autres moyens injustes.

3. Le droit à la libre *expansion*. Il est donc interdit d'empêcher les relations commerciales ou autres d'un peuple avec un autre peuple, et de mettre obstacle à la libre extension de son activité naturelle.

4. Le droit à la *propriété* du sol et des richesses nationales.

Par exemple, on ne peut sans injustice s'emparer du territoire, des richesses, ou bien des vaisseaux naviguant au large, d'une autre nation.

5. Le droit à l'honneur national. Cet honneur exige entre autres choses que les représentants ou les ambassadeurs d'une nation à l'étranger soient libres et inviolables même en temps de guerre.

6. Enfin le droit de *fidélité à la parole donnée*. En sorte que les contrats ou traités *internationaux*, qui sont faits au nom de la société, d'une manière équitable, doivent être respectés, et ne peuvent être rompus que du consentement mutuel des parties.

137. Du commerce international. — A. — Ce commerce est *naturel*, et d'une utilité incontestable : il assure la prospérité matérielle des peuples, il adoucit les mœurs, favorise le développement de l'industrie, des arts et des sciences. — Du reste, le commerce international paraît être comme le point culminant dans le développement de la civilisation des peuples, qui, après avoir vécu de la chasse, s'élèvent insensiblement à la vie pastorale, puis à l'agriculture, puis aux arts mécaniques, et enfin au commerce.

B. — Le commerce, toutefois, ne saurait être *imposé* à aucune nation. Aussi y a-t-il, au sujet des contrats de commerce, deux systèmes différents : le système du *libre échange*, et celui du *protectionnisme*. Le *premier* est récent ; il consiste en ce que les marchandises peuvent passer d'une nation dans l'autre, sans payer aucune taxe. Le *second*, très ancien, a pour but de protéger l'agriculture et l'industrie nationales, en faisant payer aux marchandises étrangères des droits de douane plus ou moins élevés, suivant la nécessité des temps.

Dans le premier système, celui de la liberté absolue du commerce, toutes les marchandises se vendent moins cher, l'industrie prend dans chaque nation un développement plus grand, les relations internationales deviennent plus faciles, et on se rapproche davantage du grand idéal de l'union des peuples. — Certes, de si grands avantages ne sont pas méprisables, mais ils ne sont pas exclus du régime de protection modérée, et d'autre part, ce dernier système évite de graves inconvénients, par ex. : la ruine de l'agriculture ou de l'industrie nationale.

Il nous semble donc qu'ici, comme en bien d'autres matières, il faut éviter les excès opposés : ni libre échange absolu, ni protectionnisme exclusif ; mais une solution moyenne qui permette au commerce de prospérer sous le souffle de la liberté, et qui évite en même temps, à nos concitoyens d'être écrasés par la concurrence étrangère.

ARTICLE II.

L'Union des peuples.

La *nature* désire cette union des peuples ; les *guerres* y mettent le plus grave obstacle ; aussi cherche-t-on le *moyen* de les prévenir. Disons un mot sur ces trois questions.

138. Si la société internationale est possible. — Il ne s'agit point ici d'une société civile au sens strict, à établir entre les diverses nations, car comment pourrait-on, par exemple, établir les mêmes lois pour tous les peuples du monde, si dissimilaires et si éloignés les uns des autres ? Nous ne parlons que d'une simple union fédérative, dont l'autorité suprême aurait pour fonction d'apaiser les querelles entre nations, et d'établir un code de droit international.

THÈSE

Une union fédérative des peuples est naturelle et désirable.

I. — *Elle est naturelle.* — On doit dire qu'une chose est naturelle, lorsque, seule, elle peut satisfaire les besoins et les tendances de la nature. Or — 1° L'instinct de sociabilité ne sera satisfait que lorsque les peuples seront unis dans une société internationale, comme les familles le sont dans une société civile. — 2° Il en est de même des besoins des peuples, qui ne pourront être satisfaits que par la société internationale, quoique ce besoin qu'ont les peuples de cette société, soit moins pressant que celui qu'ont les familles de la société civile.

II. — *Elle est désirable*, et cela pour de nombreuses raisons. Si on parvenait à l'établir, elle rendrait les guerres plus rares et plus courtes ; elle diminuerait les charges militaires ; elle faciliterait l'entente sur des points importants, tels que l'extradition des criminels, l'établissement des lois commerciales, la préservation des maladies contagieuses, la législation internationale du travail et des ouvriers, etc.

138 bis. — *Obj. : L'union des peuples de tout l'univers est une chimère.*

Rép. : L'établissement d'un seul Etat politique dans le monde entier est, en effet, une chimère, *nous l'acc.* ; une confédération des Etats, au moins les plus civilisés, est une chimère, *nous dist.* : c'était une chimère à l'origine, *nous l'acc.* ; depuis le progrès de la civilisation et du commerce international qui croît chaque jour, grâce aux voies fer-

rées, aux télégraphes, etc., nous le nions, surtout si cette union se fait sous l'influence de la charité chrétienne.

Inst. : Ce serait la destruction du *patriotisme*. — *Rép.* : Le patriotisme ne serait pas plus détruit par l'union des peuples, que ne l'a été l'amour de la famille par l'union des familles en une société civile. « Le véritable patriotisme n'entraîne pas la haine de l'étranger. C'est le chauvinisme. Un fils peut estimer les autres mères, bien qu'il aime ardemment la sienne ¹. »

139. Théorie de la guerre. — Elle se résume ainsi :

A. — *Notion*. La guerre est à proprement parler : *L'état de nations se combattant par la force, pour sauvegarder un droit*. C'est un état, et par là elle diffère du simple combat ; — *de nations*, et par là elle se distingue du combat privé ; — *se combattant par la force*, soit dans la guerre *offensive*, où il y a attaque, soit dans la guerre *défensive* où la force est repoussée par la force ; — *pour la sauvegarde d'un droit* ; autrement ce serait une injustice et un vrai *brigandage*.

B. — *Légitimité*. L'état de guerre n'est pas la condition naturelle des hommes, comme le voulait faussement Hobbes. Toutefois, la guerre est légitime, lorsqu'elle remplit les conditions requises. En effet, la coaction, comme nous l'avons vu (n. 63), est un des attributs du droit ; aussi, si une nation ne peut conserver ou obtenir le respect de ses droits que par la force, c'est-à-dire en combattant d'autres nations, elle peut leur déclarer la guerre, ou l'accepter, si ces dernières la déclarent avant elle.

C. — *Conditions requises*. D'abord la guerre doit avoir une cause juste, c'est-à-dire un bien nécessaire de la communauté, qu'on ne puisse obtenir autrement ; aussi ceux qui entreprennent la guerre pour accroître leur empire, ou obtenir un tribut, ou conquérir des mines d'or ; ou encore, d'après la théorie de Machiavel, pour imposer ou étendre leur puissance, agissent en cela comme de véritables brigands.

En outre, pour être juste, la guerre doit être déclarée par l'autorité suprême ; car « le droit de guerre est l'apanage de celui qui a l'autorité sociale ² ».

Il faut enfin que les intentions soient droites, qu'elles ne se complaisent pas dans la dévastation et le sang, mais uniquement dans le bien qui doit en résulter.

1. Fonsegtive, *Eléments*, t. II, p. 492. — 2. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 40, a. 1.

D. — Dans l'exercice du droit de guerre, on doit encore observer certaines règles. Ainsi, par ex., avant la guerre, il faut la déclarer officiellement ; pendant la guerre, on doit réprimer la licence ou la cruauté des soldats ; après la guerre, user de modération à l'égard des vaincus, toutes règles déterminées par le droit des gens.

140. Moyens de réaliser l'union sociale des peuples. —

On en propose trois principaux, destinés à diminuer la fréquence des guerres : *le principe des nationalités, l'équilibre européen et le tribunal international.*

1. D'après *quelques théoriciens*, les peuples doivent s'unir en un seul corps politique, lorsqu'ils ont une même langue, une même origine, les mêmes mœurs, la même religion, et une même situation géographique... Mais il est évident que cette théorie est impossible et injuste ; — *impossible*, car ces conditions se trouvent bien rarement réunies, et des peuples qui, par ex., ont une religion commune, sont séparés par la langue, l'origine, ou la géographie ; — *injuste*, car elle violerait l'indépendance de certains peuples, que des voisins plus puissants s'arrogeraient le droit d'annexer sous prétexte, par exemple, de frontières naturelles... Ainsi le principe des nationalités ne peut avoir rien d'absolu... car la formation des nations dépend aussi du consentement mutuel de leurs membres, et de bien d'autres faits accidentels.

2. *D'autres* veulent qu'une fois le partage du territoire établi entre les diverses nations, celles-ci s'obligent mutuellement à n'y apporter dans la suite aucune modification sans le consentement commun... — Ce serait un bel idéal, certes ! mais qu'advient-il, si un désaccord imprévu vient à rompre l'équilibre et à diviser les nations en deux camps opposés ? Sans doute l'équilibre européen a porté de bons fruits, mais on craint à tout instant qu'il ne soit rompu et que l'Europe ne se change en un vaste champ de bataille.

3. *D'autres* enfin, proposent l'établissement d'un *tribunal international*, dont le président-né devrait être le Souverain Pontife. Personne, en effet, ne jouit d'une telle intégrité, ni d'une si grande autorité morale (n. 145) : c'est à ce point que des protestants, tels que Leibnitz et récemment Urquhart ¹, se sont ralliés à cette opinion. On peut ajouter que non seulement au moyen âge, mais aussi de nos jours, sous le pontificat

1. Appel d'un protestant au Pape.

de S. S. Léon XIII, cet arbitrage a produit, en diverses circonstances, des fruits excellents.

« Si la solidarité des intérêts économiques force un jour ou l'autre les gouvernements à entrer dans cette voie, elle ne suffira pas à refaire une union si désirable entre les nations..... Cette union ne peut se faire que sur la base du retour au christianisme comme règle des rapports internationaux. Nous avons dans le passé un idéal qui a été réalisé dans une certaine mesure, c'est celui de la *chrétienté*....., il indique les conditions morales dans lesquelles ce grand progrès, souhaité ardemment par les peuples, pourra se réaliser 1. »

CHAPITRE QUATRIÈME

LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

Le théologien étudie la constitution de la société religieuse ; mais c'est au philosophe d'en établir la *Nécessité pour la société civile*, et d'analyser les *Relations mutuelles de ces deux sociétés*. C'est ce que nous exposerons rapidement en deux articles.

ARTICLE I.

Nécessité sociale de la religion.

On peut se demander si la société humaine doit *être religieuse*, et même si elle ne doit reconnaître qu'une *seule religion*. *L'athéisme d'Etat* répond négativement à la première question, et le *libéralisme religieux* à la seconde.

141. Si la religion est nécessaire à toute société. —

La question se pose surtout au sujet de la société *civile*, mais elle est la même pour la société *domestique* et la société *internationale*.

THÈSE

Toute société a de graves devoirs de religion.

Preuve. — On peut le prouver de deux manières, suivant qu'on considère les citoyens ou la société elle-même.

1^o Le droit naturel prescrit tout ce qui est nécessaire à la durée de la société : or, sans la religion, la société ne peut subsister : la religion y est donc de droit naturel.

Preuve de la mineure. — D'abord sans religion, point de

1. Claudio Janet, *Le socialisme d'Etat*, p. 578. — Ch. Perrin, *L'Ordre international*

patriotisme sincère : l'athée n'a logiquement d'autre fin que lui-même, il mettra donc toujours son intérêt privé avant le bien commun. — Point de *fraternité* ; ceux qui sont poussés par l'égoïsme, ne peuvent considérer les autres hommes que comme des ennemis de leur intérêt personnel, comme le prouvent surabondamment les bruyantes revendications des socialistes. — De même, point de *vertu sincère* : en pratique, en effet, les hommes ne persévèrent dans la vertu que s'ils sont retenus par un lien supérieur et inviolable, qui ne peut venir que de Dieu. — Mais surtout, point d'*obéissance* aux lois : celles-ci n'ont point d'elles-mêmes, mais seulement de Dieu, leur force obligatoire. Si donc on renie Dieu, on introduit nécessairement sans la société le mépris des lois.

Or, sans patriotisme, sans fraternité, sans vertu, sans obéissance aux lois, toute société est impossible. — C'est ce que proclamait Plutarque, à la suite de Platon : « Il est plus facile, disait-il, de bâtir une ville en l'air, que de former et de faire durer une cité sans religion. »

2° D'autre part, aucun être ne doit se soustraire à l'ordre imposé par la nature. Or l'ordre exige que toute personne, quelle qu'elle soit, rende à Dieu des hommages et un culte. La *société*, qui est une personne morale, dont le maître est ce Dieu, « par qui les rois règnent et les princes commandent », doit donc avoir une religion (n. 117). — Les rois et les princes ont, par conséquent, bien plus que les autres citoyens, des devoirs de religion, soit parce qu'ils sont la partie la plus importante de la société, soit aussi parce que la société ne peut faire un acte vraiment social que par ses représentants, soit enfin parce que les sujets prennent modèle sur les exemples des princes, selon la parole du poète :

« Regis ad exemplar totus componitur orbis. »

Nous pourrions *confirmer* cette thèse par le consentement des peuples. Tous, en effet, sont unanimes à élever des temples publics, à établir des jours de fête, d'actions de grâces ou de prières publiques. Tous les Etats contribuent à ce culte solennel par les deniers publics, et s'y font représenter par des délégués officiels. Les Etats modernes qui s'affranchissent de ce devoir ne sont encore qu'une rare exception.

142. Si l'unité de religion est nécessaire à la société.

THÈSE

La religion vraie doit, en principe, être la seule religion de l'Etat.

Preuve. — L'Etat est tenu de procurer le bien commun de la société, et par conséquent l'unité dans la vraie religion.

La *conséquence* est manifeste : 1^o L'*unité* dans la vraie religion est un bien social, soit parce que les sujets et les princes ne sont pas tenus d'avoir une religion quelconque, mais la vraie ; soit parce qu'elle est très utile au bien public, cette unité qui réunit les esprits de tous les citoyens sur une question si importante, source ordinaire des pires dissensions. — 2^o Une fois introduite la *liberté des cultes*, une ou plusieurs parties de la nation sont détournées de leur vrai bien ; tandis que l'autre partie, fidèle à la vraie religion, se trouve en contact avec les plus pernicious exemples et les plus déplorables doctrines, et risque de glisser peu à peu dans l'indifférentisme.

Elle est donc fausse et justement condamnée par le Syllabus cette proposition : « La perfection des gouvernements et le progrès de la civilisation exigent absolument que la société humaine soit constituée et gouvernée sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses religions » (n. 131).

On objecte : Le gouvernement civil ne peut distinguer la vraie religion des fausses religions : il ne doit donc point l'admettre seule.

Rép. — Sans doute, l'Etat ne peut pas, il ne doit même pas enseigner et défendre tous les dogmes ou préceptes de la vraie religion, nous l'acc. ; mais nous nions qu'il lui soit d'ordinaire impossible de reconnaître en bloc l'existence de la vraie religion. Pour tous et chacun, elle est facile à reconnaître par ses signes distinctifs, comme on le montre en théologie ; à plus forte raison pour les chefs des peuples qui ont plus de lumières.

143. Corollaire sur l'Athéisme social et le Libéralisme.

Il y a trois degrés de libéralisme religieux ¹.

A. — Le *premier*, qu'on appelle *absolu*, se confond avec l'athéisme, social, car il rejette toute autorité supérieure à la loi humaine : « ni Dieu ni maître ! ». La société doit donc professer l'athéisme et ne se soucier aucunement de Dieu ni de la religion, même naturelle, soit dans la confection de ses lois, soit dans l'éducation des enfants, etc.

1. Léon XIII, Encycl. *Libertas* (20 juin 1888), *Immortale Dei* (1^{er} novembre 1885).

Ce système impie conduit fatalement à l'anarchie ou au despotisme de l'État, qui érige en dogme son omnipotence.

B. — *Le second* degré du libéralisme rejette seulement le surnaturel, et partant l'autorité de l'Eglise. La société ne devra donc être ni athée et irréligieuse, ni chrétienne, mais *neutre* entre les divers cultes, et se baser sur ce qu'on appelle la morale civique et laïque. Comme si la société n'était pas tenue d'adorer Dieu comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire par le culte de l'Eglise chrétienne et catholique !

C. — *Enfin* le libéralisme mitigé admet l'autorité de l'Eglise, mais seulement dans la vie privée, et non dans la vie sociale, comme si l'homme avait le droit de limiter à la vie privée le domaine de Dieu ! En conséquence, les catholiques libéraux proclament les « quatre grandes libertés », la liberté de pensée, de conscience, de la presse et des cultes comme des droits naturels inviolables et indépendants du droit divin.

C'est donc avec raison que Grégoire XVI ¹, Pie IX ² et Léon XIII ont condamné ces opinions. Aucun droit public ne peut aller contre le droit naturel ou divin ; et d'ailleurs c'est une grave erreur d'affirmer que si on laisse à tous la liberté la plus effrénée, le mal et l'erreur seront toujours vaincus par le bien et le vrai ; au contraire, comme l'expérience quotidienne le montre, l'erreur et le mal, qui trouvent tant de complices dans le cœur humain, se répandent bien plus facilement que la vérité et la vertu.

On ne saurait nier toutefois, qu'on puisse tolérer ces libertés si souvent déplorables, mais « dans une certaine mesure bien définie, pour qu'elles ne dégénèrent pas en licence et en désordre ³ ». — Les tolérer, disons-nous, car elles ne sont pas un *progrès*, mais un « moindre mal ⁴ » à cause de la perversité des hommes. Il y a, en effet, dans les sociétés modernes une telle impatience du joug et de toute autorité, une telle passion de liberté même effrénée, une telle division d'opinions et de doctrines, qu'une restriction trop grande de la liberté habituelle serait nuisible, et même impossible. Telle est la très célèbre distinction entre la *thèse* et l'*hypothèse*, si souvent indiquée par les souverains Pontifes, et plus expressément définie par Léon XIII.

ARTICLE II.

Relations de l'Eglise et de l'Etat.

144. Les relations normales de l'Eglise et de l'Etat. —

Ici nous supposons, ce qui est prouvé en Théologie, que l'Eglise catholique est, par la volonté divine du Christ, une

1. Encyc. *Mirari vos*. — 2. *Syllabus*, prop. 70-89 ; Encyc. *Quanta cura*. — Falconi, *Le Syllabus pontifical*. — 3. Encyc. *Libertas*. — 4. *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 10, a. 11.

société parfaite, complètement distincte et indépendante de l'Etat dans son domaine, et supérieure à toutes en dignité. Or il ne peut y avoir que quatre relations possibles entre l'Eglise et l'Etat : la *persécution* de l'Eglise par l'Etat, la *domination* de l'Etat, la *séparation*, ou enfin l'*union* de l'Etat à l'Eglise ¹.

1^o La *persécution* est injuste, quoi qu'en disent les sectaires *radicaux*, qui voudraient détruire l'Eglise catholique. — L'Eglise a reçu de Dieu une mission immortelle : elle a donc le droit d'exister et de se répandre dans le monde.

2^o La *domination de l'Etat* n'est pas moins injuste, malgré les prétentions des légistes gallicans, partisans du *Césarisme* ou du *Régalisme*, qui, tout en reconnaissant l'utilité de l'Eglise pour l'Etat, veulent qu'elle lui soit soumise. Ce qui est contraire à l'ordre, car l'Eglise, par sa nature, son objet et sa fin est supérieure à l'Etat. Aussi les églises de Russie, d'Angleterre, etc..., qui sont dans une dépendance servile à l'égard de l'Etat, sont-elles complètement arrêtées dans leur libre expansion.

3^o La *séparation* n'est pas davantage un état normal, malgré l'opinion des libéraux *catholiques* ou modérés, qui prêchent la neutralité de l'Etat et prennent pour devise : « l'Eglise libre dans l'Etat libre. » — Nous croyons, au contraire, que deux sociétés établies sur le même territoire, ayant pour sujet les mêmes individus, pouvant légiférer sur les mêmes matières, quoiqu'à des points de vue différents, ne doivent ni ne peuvent être séparées ² : — a) elles ne *doivent* pas, pas plus que l'âme et le corps ne doivent l'être, parce qu'ils sont nés pour vivre ensemble ; — b) elles ne *peuvent* pas, pratiquement, surtout dans les questions *mixtes* ; aussi, comme le prouve l'expérience, cette prétendue séparation tourne rapidement soit à une entente de fait, soit à l'hostilité de l'Etat et même à la persécution.

4^o Il ne reste donc plus que l'*union de l'Etat à l'Eglise*, entendue de telle façon que l'Etat soit indépendant dans les choses purement civiles, et aussi l'Eglise dans les choses purement religieuses ; mais que, dans les affaires mixtes, il y ait

1. M. de Ségur, *La Révolution, la liberté, les catholiques libéraux*. — 2. *Encyc. Longinqua* (aux Amér.), 6 janvier 1885.

un accord positif ; sinon le jugement suprême appartiendrait à l'autorité la plus noble, c'est-à-dire à l'Eglise.

145. Conclusion sur l'union de l'Eglise et de l'Etat. — On peut conclure de ce qui précède combien cette union est *naturelle* et très *désirable*.

A. — Elle est *naturelle* : car l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, devant se rendre de mutuels services, sont faites pour s'entendre et s'unir. Et que l'on n'objecte pas qu'elles sont de dignités inégales, car la subordination ne détruit pas, mais établit, au contraire, l'union entre choses inégales, qui doivent se compléter mutuellement. Aussi faut-il conserver les concordats ¹, qui établissent entre l'Eglise et l'Etat l'harmonie et l'union ; car s'ils étaient rompus, l'Eglise et l'Etat entreraient nécessairement en hostilité.

B. — Il est évident que cette union est pour le *bien des deux sociétés*... Il suffit d'indiquer ce résultat, pour convaincre ceux qui recherchent sincèrement la prospérité de la famille, de la nation, et qui ont pour idéal social l'union suprême de toutes les nations civilisées. Cette union, en effet, qui apparaît comme le point culminant du progrès dans les sociétés humaines, supposé qu'elle soit réalisable, ne peut l'être que par le concours de l'Eglise catholique, comme nous l'avons dit plus haut (n. 140). L'Eglise, en effet, est une société universelle ou catholique, dont l'autorité et l'influence s'étendent sur tous les hommes et sur tous les peuples ; seule, elle peut apaiser les haines de races et les rivalités des nations, en répandant partout l'esprit d'universelle charité ; seule, elle possède la somme de vérités et de grâces nécessaires pour empêcher les hommes, entraînés par le poids de leur nature, de retourner jusqu'à la barbarie. Que l'Eglise catholique soit donc le lien qui unisse toutes les nations ! et que le Souverain Pontife, père et pasteur très sage, devienne l'arbitre suprême et le pacificateur universel des peuples !

1. Léon XIII, *Encyc. Immortale Dei*. — *Lettres* du 3 mai 1892 et du 16 février 1893. — *Conférences ecclésiastiques de Paris*, année 1892. — Pillel, *Avantages et inconvénients du Concordat*.

TABLE DES MATIÈRES

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

II

PSYCHOLOGIE

OU ANTHROPOLOGIE.

	Pages
NOTIONS PRÉLIMINAIRES.	1

LIVRE PREMIER DE LA PSYCHOLOGIE

TRAITÉ DES PUISSANCES OU DYNAMOLOGIE.

SECTION I.

Les Facultés en général.

CHAPITRE I. Nature des facultés	6
ART. I. — Réalité des facultés.	7
ART. II. — Sujet des facultés.	9
ART. III. — Racine des facultés.	11
ART. IV. — Fin des facultés.	12
CHAPITRE II. Propriétés des facultés	13
ART. I. — Attributs des facultés	15
ART. II. — Habitudes des facultés	16
CHAPITRE III. Division des facultés	21

SECTION II.

Etude spéciale des facultés.

CHAPITRE I. Puissances de la vie végétative	25
ART. I. — Les facultés de la vie végétative	25
ART. II. — Le corps humain	28
CHAPITRE II. Puissances de la vie sensitive	31
ART. I. — Les sens externes	31
§ I. Nombre des sens externes	32
§ II. Objet des sens externes.	35
§ III. Sujet des sens externes.	38
§ IV. Théorie de la sensation dans les sens externes	42
ART. II. — Les sens internes	46
§ I. Le sens intime ou commun	46
§ II. L'imagination.	51
§ III. La mémoire sensitive.	55
§ IV. L'estimative ou instinct.	59
ART. III. — L'appétit sensitif	63
§ I. Nature de l'appétit sensitif	63
§ II. Théorie des passions	67
ART. IV. — La faculté motrice ou locomotrice.	71
CHAPITRE III. Puissances de la vie intellectuelle	74
ART. I. — L'intellect	75
§ I. Nature de l'intellect	75
§ II. Objet de l'intellect.	78
§ III. L'intellect agent et l'intellect patient	80
§ IV. Fonctions diverses de l'intellect.	84
ART. II. — L'appétit rationnel ou volonté.	92
§ I. La volonté humaine en général	92
§ II. La volonté libre.	102

SECTION III.

L'origine des idées ou idéologie.

CHAPITRE I. Critique des divers systèmes.	112
ART. I. — L'empirisme	114
ART. II. — L'innéisme.	116
ART. III. — L'ontologisme	119
ART. IV. — Le traditionalisme	125

CHAPITRE II. L'intellectualisme.	127
ART. I. — Etat primordial de l'âme par rapport aux idées . .	127
ART. II. — La formation même des idées.	132
ART. III. — Le langage, expression des idées	140

LIVRE SECOND DE LA PSYCHOLOGIE

LA NATURE DE L'HOMME

CHAPITRE I. L'âme humaine	145
ART. I. — La substantialité de l'âme	147
§ I. Réalité substantielle de l'âme.	148
§ II. Distinction des facultés et de l'essence de l'âme	149
ART. II. — La simplicité de l'âme	152
ART. III. — La spiritualité de l'âme humaine.	156
§ I. Démonstration de la spiritualité.	157
§ II. La spiritualité incomplète.	160
ART. IV. — Réfutation du matérialisme.	163
CHAPITRE II. Le composé humain	171
ART. I. — Mode d'union entre l'âme et le corps.	172
§ I. Etat de la question	172
§ II. Historique de la question	173
§ III. Solution de la question	178
§ IV. Confirmation de cette solution	183
§ V. Corollaire de la solution	185
ART. II. — Les relations de l'âme et du corps	187
§ I. L'unité d'âme dans le corps.	188
§ II. L'identité de l'âme dans le corps	196
§ III. Le siège de l'âme dans le corps.	199
§ IV. L'influence mutuelle de l'âme et du corps.	202
CHAPITRE III. L'origine de l'homme	211
ART. I. — La création de l'âme	211
§ I. Erreurs relatives à l'origine de l'âme.	212
§ II. Le créatianisme.	215
ART. II. — L'origine de l'homme.	248
§ I. L'origine de l'individu.	218

§ II. L'origine du genre humain	220
CHAPITRE IV. La vie future	225
ART. I. — L'immortalité de l'âme	226
§ I. L'immortalité intrinsèque	227
§ II. L'immortalité extrinsèque	230
ART. II. — L'état de l'autre vie	235
§ I. La résurrection	235
§ II. L'éternité des peines.	238

III

THÉODICÉE

OU THÉOLOGIE NATURELLE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.	241
--------------------------------	-----

LIVRE PREMIER DE LA THÉODICÉE

L'EXISTENCE DE DIEU.

CHAPITRE I. Démonstrabilité de l'existence de Dieu . . .	245
ART. I. — Nécessité de démontrer l'existence de Dieu . . .	246
ART. II. — Possibilité de cette démonstration	249
ART. III. — Méthodes de démonstration	252
CHAPITRE II. Démonstration de l'existence de Dieu . . .	255
ART. I. — Les arguments cosmologiques	256
§ I. Arguments métaphysiques	256
§ II. Argument physique.	264
ART. II. — Les arguments psychologiques	273
CHAPITRE III. Confirmation de la démonstration	280
ART. I. — Le consentement universel.	280
ART. II. — L'athéisme	284
§ I. Exposé de l'athéisme	284
§ II. Réfutation de l'athéisme.	289

LIVRE SECOND DE LA THÉODICÉE

LA NATURE DE DIEU.

CHAPITRE I. Attributs négatifs.	292
ART. I. — L'aséité de Dieu.	294
ART. II. — L'infinité de Dieu.	298
ART. III. — La simplicité de Dieu.	302
ART. IV. — L'immutabilité de Dieu	306
ART. V. — L'éternité de Dieu.	308
ART. VI. — L'immensité de Dieu.	311
ART. VII. — L'unicité de Dieu	314
§ I. — Le Dualisme.	315
§ II. — Le Polythéisme.	316
CHAPITRE II. Attributs positifs	320
ART. I. — L'intelligence de Dieu	320
§ I. Existence de la science divine.	321
§ II. Objet de la science divine.	323
§ III. Médium de la science divine	327
§ IV. Propriétés de la science divine.	333
ART. II. — La volonté de Dieu.	335
§ I. Existence de la volonté divine.	335
§ II. Objet de la volonté divine.	336
§ III. Accord de la liberté et de l'immutabilité de Dieu.	339
§ IV. Qualités de l'amour divin.	342
ART. III. — La toute-puissance de Dieu.	343
COROLL. I. La personnalité de Dieu.	345
COROLL. II. La béatitude de Dieu	340

LIVRE TROISIÈME DE LA THÉODICÉE

RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE.

CHAPITRE I. Rapport d'identité.	348
ART. I. — Exposé du Panthéisme.	348
ART. II. — Réfutation du Panthéisme.	353
CHAPITRE II. Rapports de causalité.	358

ART. I. — La Création	359
§ I. La cause efficiente de la création	359
§ II. La cause exemplaire de la création	362
§ III. La cause finale de la création	363
ART. II. — La conservation	364
ART. III. — Le concours divin	366
ART. IV. — La Providence de Dieu	373
§ I. Nature de la Providence	373
§ II. Existence de la Providence	375
§ III. Economie de la Providence	381
§ IV. Objections contre la Providence	383
COROLLAIRE DE TOUTE LA THÉODICÉE	386

TROISIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE

ÉTHIQUE

OU PHILOSOPHIE MORALE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES	388
---------------------------------	-----

PREMIÈRE PARTIE DE L'ÉTHIQUE

OU MORALE GÉNÉRALE.

LIVRE PREMIER

DES PRINCIPES EXTRINSEQUES DES ACTES HUMAINS.

CHAPITRE I. La fin dernière.	392
ART. I. — Existence de la fin dernière	393
ART. II. — Nature de la fin dernière	394
§ I. La béatitude objective	395
§ II. La béatitude subjective	398
ART. III. — La recherche de la fin dernière	399
CHAPITRE II. Les lois	402
ART. I. — La loi en général	402

ART. II. — La loi éternelle	404
ART. III. — La loi naturelle.	406
ART. IV. — La loi positive	409

LIVRE SECOND

DES PRINCIPES INTRINSÈQUES DES ACTES HUMAINS.

CHAPITRE I. Le volontaire libre dans les actes humains .	412
CHAPITRE II. La moralité matérielle des actes humains. .	414
ART. I. — Existence de la moralité matérielle.	415
ART. II. — Nature du bien et du mal	417
ART. III. — Sources de la moralité	424
CHAPITRE III. La moralité formelle des actes humains . .	425
ART. I. — La syndérèse.	425
ART. II. — La science morale.	428
ART. III. — La conscience morale	430
CHAPITRE IV. Les conséquences intrinsèques des actes humains.	432
ART. I. — L'imputabilité	432
ART. II. — Le mérite et le démerite	433
ART. III. — La vertu et le vice	435

SECONDE PARTIE DE L'ÉTHIQUE

OU

MORALE SPÉCIALE.

LIVRE PREMIER

MORALE INDIVIDUELLE.

CHAPITRE I. Du droit et du devoir en général	439
ART. I. — Du droit.	440
ART. II. — Du devoir.	442
ART. III. — Relations du droit et du devoir.	443
CHAPITRE II. Devoirs envers Dieu	444
ART. I. — La religion en général	444
ART. II. — Le culte.	446
ART. III. — La prière.	449
CHAPITRE III. Devoirs envers soi-même	452

ART. I. — La culture de l'âme	452
ART. II. — La soumission du corps.	456
ART. III. — La conservation de la vie.	458
CHAPITRE IV. Devoirs envers le prochain.	460
ART. I. — Devoirs envers ses biens intérieurs	461
ART. II. — Devoirs envers ses biens extérieurs	464
§ I. Le droit de propriété	464
§ II. Le socialisme et le communisme	468
§ III. Manières d'acquérir la propriété	472

LIVRE SECOND

MORALE SOCIALE.

CHAPITRE I. La famille.	476
ART. I. — La société conjugale	477
ART. II. — La société paternelle.	480
ART. III. — La société domestique	482
CHAPITRE II. La société civile.	487
ART. I. — Nature de la société civile	488
ART. II. — Le pouvoir suprême dans la société civile	491
ART. III. — Les diverses formes de gouvernement	495
ART. IV. — Les droits de l'Etat et ses limites	499
ART. V. — Les devoirs des citoyens.	505
CHAPITRE III. La société internationale.	507
ART. I. — Le droit des nations	507
ART. II. — L'union des nations	511
CHAPITRE IV. La société religieuse.	514
ART. I. — Nécessité sociale de la religion	514
ART. II. — Relations de l'Eglise et de l'Etat	517

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES PRINCIPALES IDÉES

(Les chiffres indiquent le tome et la page)

Abstraction, I, 20 ; — spontanée et réflexe, II, 132-133 (Voy. Idéologie).

Accidents. Nature, I, 325 ; — division, 326 ; — A. absolu et modal, 327 ; — distinct de la substance, 328 ; — séparable, 330 (Voy. Substance)

Acte et Puissance. Nature, espèces, I, 258-260 ; — la puissance existe, 260 ; — leurs rapports, 262 ; — passage de la P. à l'A., 262 ; — antériorité de l'A., 262.

Actes humains, élicites, impérés, II, 97-98 ; — leurs principes extrinsèques, 392-414 ; — intrinsèques, 414 ; — leur moralité objective, 414-421 ; — subjective, 425-438 (Voy. Imputabilité, Mérite, Vertu).

Action et Passion. Nature de l'A., I, 342 ; — espèces, 343 ; — Action à distance, 344 ; — Action transitive, 345 ; — Passion, 347 ; — leur distinction, 348 (Voy. Mouvement). — Axiomes, 351.

Âges de la vie, II, 208.

Agnosticisme, II, 292.

Agresseur (injuste). On peut le repousser, II, 462.

Âme humaine. Existence, II, 145-

146 ; — opinions sur sa nature, 146 ; — réalité substantielle, 147-149 ; — distincte des facultés, 149-152 ; — simplicité, 152-156 ; — spiritualité, 156-159 ; — spiritualité incomplète, 160 ; — essence, définition, 161-163 (Voy. Matérialisme). — témoignage des peuples, des philosophes, de la tradition cath., 169-171 ; — unité de l'A., 188-195 ; — identité de l'A., 195-199 ; — siège dans le corps, 199-201 ; — influence de l'A. et du corps, 202-211 ; — inégalité des A., 198 ; — erreurs sur l'origine, 211-215 ; — sa création, 215-218 ; — instant de son union au corps, 218-220 ; — immortalité, 226-235 ; — état de l'autre vie, 235-236 ; — la résurrection du corps, 236 ; — métempsycose, 237 ; — éternité des peines, 238-240 (Voy. Homme) ; — son origine prouve Dieu, 275.

Amour. Source des passions, II, 69 ; — nature, espèces, 98-99 ; — amour divin, 342.

Analyse et synthèse. Définition, I, 214 ; — règles, 216 ; — procédé inductif, 217.

Analogie. Notion, règles, I, 109.

Animal n'est pas une machine, I, 473 ; — il a la vie sensible, 474 ; — n'a pas la raison, 474-476 ; — ni le langage, II, 140.

Animisme. Partisans et formes, II, 190 ; — preuves, 191-196.

Annihilation. De la matière, I, 410 ; — de l'âme, II, 230.

Anthropologie (Voy. Psychologie).

Antinomies de Kant, I, 160.

Appétits. A. sensible, II, 63 ; — espèces, 64 ; — son organe, 65 ; — théorie des passions, 67 ; — division, 68 ; — importance, 70 ; — A. rationnel (Voy. Volonté).

Appréhension des idées (Voy. Idées).

Arbre de Porphyre, I, 26.

Argumentation. Nature, espèces, I, 100 ; — arguments (par l'absurde, négatif, *ad hominem*, instance, rétorsion, inversion), 101 ; — règles des mediums, 103 ; — A. apodictique, 103 ; — ses éléments (thèse, principe, médium, conclusion), 104-106 ; — ses espèces, 106 ; — A. dialectique, 107 ; — lieux dialectiques, 108 ; — analogie, 109 ; — hypothèse, 110 ; — A. scolastique, 110 ; — ses règles, 111 ; — ses distinctions d'usage, 113 (Voy. Sophistique).

Art. Notion, I, 300 ; — division, 301 ; — objet, 302 ; — réalisme et idéalisme, 303 ; — règles, 304.

Aséité, I, 306 ; — de Dieu, II, 294 ; — attribut constitutif, 295-297.

Associations d'images. Ses lois, II, 57-58.

Athéisme. Notion, possibilité, II, 284-285 ; — ses formes, 286 ; — sa genèse, 287 ; — ses principes, 288 ; — réfutation, 289-292.

Atomisme. Ses formes, I, 422 ; — sa critique, 428-430 (Voy. Forces physiques).

Authenticité, intégrité (Voy. Critique).

Autonomie de la raison pratique, II, 422.

Autorité en général, I, 173-175 ; — A. humaine, 176-183 ; — consentement universel, 183 ; — A. des savants, 185 ; — A. divine, 186-191.

Béatitude de Dieu, II, 346 ; — de l'homme, 394 ; — en quoi elle consiste, 395 ; — Dieu seul en est l'objet, 397 ; — B. de l'homme et gloire de Dieu se confondent, 398 ; — l'Eudémonisme, 398.

Beau. Objectivité, I, 292 ; — éléments, 293 ; — Définition, 294 ; — fausses définitions, 295 ; — espèces, 296 ; — faculté esthétique, 297-299 ; — expression du beau, 299 ; — l'art, 300 ; — divisions, 301 ; — réalisme, idéalisme, 382-304. — règles de l'art, 304.

Bien et mal Moral. Existence, II, 415 ; — nature, 417 ; — fondement, 417 ; — despotisme, 419 ; — sensualisme, 420 ; — utilitarisme, 420 ; — autonomie rationaliste, 422 ; — kantiste, 423.

Bonté ontologique. Nature, espèces, I, 286 ; — tout être est bon, 287 ; — le mal, 287 ; — espèces, sujet, 288 ; — causes, 289.

Cardinales (Vertus). Prudence, justice, force, tempérance, II, 436.

Catégories. Notions, I, 311 ; — nombre, 24.

Causalité. Principe, raison, cause, I, 363, 365 ; — les quatre causes, 366 ; — C. efficiente, 367 ; — espèces, 368 ; — existence, 370-371 ; — occasionalisme, 369 ; — condition *sine qua non*, 372 ; — principe de causalité, 372 ; — formule aristotélicienne, 373 ; — erreur de Kant, 374 ; — des positivistes, 375 ; — C. matérielle et formelle, 375-

- 377 ; — C. finale, 377-384 ; — relations des causes et des effets, 384 ; — comparaison des causes, 386.
- Cercle vicieux**, I, 117.
- Certitude**. Notion, I, 134 ; — espèces (métaphysique, physique, morale, etc.), 135 ; — C. vulgaire, sa valeur, 136 ; — degrés de C., 137 (Voy. Ignorance, Doute, opinion) ; — motif de C., 142 ; — le motif suprême, ses caractères, 142-143 (Voy. Evidence, Critères).
- Cerveau**. Anatomie, II, 29 ; — physiologie, 30 ; — est-il siège de la sensation, 40-42 ; — expériences, de vivisection, 40, 73 ; — organe du sens intime, 49 ; — de la mémoire, 56 ; — de l'imagination, 52 ; — pas de l'intelligence, 168 ; — égalité de l'intelligence et du C., 167.
- Charité (devoirs de)**, II, 460.
- Cœur (Le)**, Premier-né, II, 29 ; — siège des passions, 65-67 ; — amour sensible, 100.
- Compénétration des corps**, I, 455.
- Composé chimique**. Combinaison et mélange, I, 426 ; — les formes sont en puissance dans le C., 446.
- Composé humain** (Voy. Homme).
- Composition**. Ses espèces, I, 98 ; — pas de C. en Dieu, II, 303-306 ; C. des propositions, I, 57.
- Compréhension des idées**, I, 22.
- Compression et dilatation** apparente, réelle, I, 456-457.
- Conatus (inclination)**. Sa théorie, II, 15-16.
- Conceptualisme**. Notion, I, 164 ; — Critique, 166.
- Concours divin**. Notion, espèces, II, 366 ; — Controverse des Thomistes et Molinistes, 367-373.
- Conditions de l'action**, C. *sine qua non*, I, 372.
- Connaissance** (Voy. Sens et Intellect).
- Conscience**. C. Sensible (Voy. Sens interne) ; — C. intellectuelle, II, 89 ; — dédoublement de la C., 167 ; — ne constitue pas la personne, I, 324.
- Conscience morale**. Nature, espèces, II, 430 ; son principe directeur, 431.
- Conséquent et conséquence**, I, 37.
- Conservation**. Sa nature, II, 364 ; — C. positive, 365.
- Conservation de l'énergie et la liberté**, II, 110.
- Consentement universel**. I, 183 ; — prouve l'existence de D., II, 280-283 (Voy. Critères).
- Contingence**. Notion, I, 306 ; — C. du monde, 392 ; — base des preuves de l'existence de Dieu, II, 256 (Voy. Ascétisme).
- Continu**. Nature, I, 448 ; — existence, 448 ; — si ses parties sont distinctes, 450 ; — divisibilité à l'infini, 450-452 ; — limites du C. (points, lignes, surfaces), 452-453 (Voy. Espace, Temps).
- Contraposition** des propositions, I, 66.
- Contrats**. Vente, donation, testament, II, 474 ; — prêt, 475 ; — louage, 484.
- Conversion** des propositions, I, 65.
- Copule** et verbe, I, 52.
- Corps**. Nature, espèces, I, 412 ; — propriétés primaires, 413 (Voy. Étendue, Force, Matière et forme, Continuité, etc.) ; — multilocation, 454 ; — impenétabilité, 455 ; — compression et dilatation, 456 ; — qualités, 458-461.
- Corps humain**. Sa formation par l'âme, II, 28-29 ; — système nerveux, 29 ; — origine de l'individu, 218-220 ; — origine de l'espèce, 220 ; — est-elle produit de l'évolu-

- tion ? 221-223 ; — le sang est-il animé ? 185.
- Cosmologie.** Définition, I, 387 ; — utilité, 388 ; histoire, 389 ; — division, 389.
- Cours de la nature.** I, 506-513 (Voy. Evolution, Progrès).
- Créationisme.** II, 212-217.
- Création.** Notion, I, 399 ; — possibilité, 400 ; — erreurs sur le fait, 402 ; — preuves du fait, 402-404 ; C. *ab æterno*, 406-407 ; — C. de l'âme, II, 211-218 ; — Dieu seul peut créer, II, 360 ; — liberté de la C., 361 ; — cause exemplaire de la C., 362 ; — cause finale, 363.
- Critères.** Définition, espèces, I, 148 ; — C. des sens externes, 149 ; — opinions, 149-150 ; — leur certitude, 151 ; — immédiate, 152-154 ; — C. des sens internes, 154 ; — de la conscience, 155 ; — sa certitude, 156 ; — son objet, le moi est-il perçu ? 157 ; — C. de la mémoire, 157 ; — sa certitude, 157-158 ; — C. de l'intelligence, 159 ; — niée par Kant, 159 ; — sa valeur, 160 ; — réfut. du kantisme, 161-163 ; — objectivité des universaux, 163-169 ; — certitude des premiers jugements, 169 ; — C. de la raison, 171 ; — valeur du syllogisme, 172 ; — C. de l'autorité, 173 ; — autorité humaine, 176 ; — témoignage oral, historique, monumental, 176-183 ; — consentement universel, 183 ; — autorité des savants, 185 ; — autorité divine, 186 (Voy. Révélation) ; — réduction des critères, 192 ; — le fidéisme, 192 ; — mennésianisme, 193 ; — traditionalisme, 195 ; — sensualisme, 196 ; — idéalisme, 197 ; — sentimentalisme, 197 ; — principe de contradiction est-il un critère ? 198.
- Criticisme kantien.** Système, I, 159 ; — réfutation, 161-163.
- Critique.** Notion, objet, I, 121 ; — critique historique, 227.
- Croissance.** Nature, I, 469.
- Déduction.** Procédé déductif, I, 222 ; — complément du procédé inductif, 223.
- Définition.** Nature, I, 92 ; — D. nominale, réelle, 93 ; — règles, 94-95 ; — usage, méthode, utilité, 96-97.
- Déisme.** II, 376-383.
- Démonstration.** I, 103-107.
- Désir** (Voy. Appétit).
- Despotisme.** En morale, II, 419.
- Déterminisme.** II, 106.
- Devoir, Obligation.** Effet de la loi, II, 404 ; — nature, 442 ; — division, 442 ; — relations du droit et du devoir, 443 ; — D. envers Dieu (Religion, Culte, Prière), 444-451 ; — D. envers soi-même, 452 ; — son intelligence, 453-454 ; — sa volonté, 455 ; — son corps, 456 ; — mortification, 457 ; — suicide, 458 ; — D. envers le prochain (charité, justice), 460 ; — son âme, 461 ; — son corps, 462 ; — ses biens extérieurs, 464 ; — D. des citoyens, 505 ; — envers les tyrans, 506.
- Dialectique.** Définition, I, 17.
- Dieu** (existence de). N'est pas évidente, II, 246-249 ; — peut être prouvée, 250-252 ; — méthodes, 252 ; — Critique de l'arg. *a simultaneo*, 253-255 ; — Preuve par le mouvement, 256-259 ; — par l'origine des êtres, 259-261 ; — par la nature des êtres, 261-263 ; — par la gradation des êtres, 263 ; — par l'ordre de l'univers, 264-273 ; — par le mouvement spirituel, 273 ; — par l'origine de l'âme, 274 ; — par la vérité, 276 ; — par le désir de l'infini, 277 ; — par l'ordre moral, 278 ; — critique de Kant, 279 ; — consentement universel, 280-283.
- Dieu** (nature de). Sa connaissance, II, 292 ; — Aséité, 294-297 ; — Infi-

- nité, 298-302 ; — Simplicité, 302-306 ; — Immutabilité, 306-308 ; — Eternité, 308-310 ; — Immensité, 311-314 ; — Unicité, 314-319 ; — Intelligence, 320-334 ; — Volonté, 335-342 ; — Toute-Puissance, 343-345 ; — Personnalité, 345 ; — Béatitude, 346 ; — Créateur, 359-364 ; — Conservateur, 364-366 ; — Concours, 366-372 ; — Providence, 373-385 ; — Définition de Dieu, 386.
- Dilemme.** I, 90.
- Distinction.** Nature, espèces, I, 277 ; — signes de D. réelles, 278 ; — D. logiques, 278 ; — scotiste, 279 ; — distinctions scolastiques, 113.
- Divisibilité de la quantité,** I, 334 ; — des corps, I, 451 ; — des formes par accident, 348, 487.
- Division.** Nature, I, 97 ; — espèces, de tout et de parties à diviser, 98 ; — règles, 99 ; — utilité, 99.
- Dogmatisme.** Nature, principes, I, 122 ; — Indémonstrabilité du « premier philosophique », 124 (Voy. Certitude, Scepticisme).
- Douleur** (Voy. Plaisir).
- Doute.** Nature, espèces, causes, I, 133 (Voy. Méthode).
- Droit.** Définition, II, 440 ; — propriétés, 440 ; — espèces, 441 (Voy. Devoir).
- Dualisme.** Manichéen, philosophique, II, 315 ; — réfutation, 316.
- Duel,** II, 462.
- Dynamisme** (Voy. Monadisme).
- Ecole (l') et l'Etat,** II, 501.
- Effet** (Voy. Cause).
- Eglise et Etat ; relations possibles,** II, 517 ; — union désirable, 519.
- Egoïsme, Altruisme,** II, 426, 456.
- Emanatisme,** II, 349 ; — réfutation, 355.
- Empirisme.** Exposé, critique, II, 114-116.
- Enthymème,** I, 89.
- Epichérème,** I, 90.
- Equipollence des propositions,** I, 64.
- Erreur.** Nature, origine, I, 139 ; — sources, 140 ; — remèdes, 141.
- Epigénèse,** I, 491 ; — II, 29.
- Espace.** Nature de la localisation. I, 352 : — lieu, espèces, 353 ; — notion de l'E., 353 ; — opinion idéaliste, réaliste et scolastique, 354-357 ; — multilocation, 454.
- Essence.** E. logique, I, 25 ; — E. ontologique, I, 251 ; — notion, espèces, 251 ; — leur connaissance est possible, 252 ; — objective, mais imparfaite, 253-254 ; — en quel sens elles sont indivisibles, nécessaires, éternelles, 254-257 ; — essence et existence, leur distinction, 264.
- Etat (l'), fonctions et limites,** II, 499 ; — pour la prospérité matérielle, 500 ; — l'éducation, les écoles 501 ; — la moralité, 502 ; — les impôts, 503 ; — la bienfaisance, 503 ; — neutralité de l'E. moderne, 504.
- Etendue.** Objectivité, I, 413-415 ; — n'est pas substance, mais accident, 415-416 (Voy. Quantité, Continu).
- Eternité.** Notion, I, 358 ; — E. de Dieu, II, 308-310.
- Etre.** Définition, I, 245 ; — Divisions, 246 ; — sens analogue, 247 ; — nature, origine, priorité de ce concept, 247-249 ; — le néant, 249.
- Eudémonisme,** II, 398.
- Evidence.** Définition, I, 144 ; — espèces, 144-145 ; — motif suprême de certitude, 145-128 ; — pas d'évidences illusoires, 147 (Voy. Certitude, Critères).
- Evolutionisme.** Le problème, I, 507 ; le transformisme, 508 ; — ses variétés, 508 ; — critiq. de l'E. universel, 509 ; — de l'E. restreint, 510-512 ; — étendu à l'hom-

me, II, 221-223 ; — l'E. n'explique pas l'ordre, 271-273.

Existence, I, 263 ; — essence et existence, 263 ; — leur distinction réelle, 264.

Extension des idées, I, 22.

Extrême. Grand et petit, I, 71.

Facultés. Nature, II, 7 ; — distinctes de l'âme, 7 ; — distinctes entre elles, 8 ; — organiques, inorganiques, 9-11 ; — dérivent de l'âme, 11 ; — après la mort, 11 ; — fin des F., 12 ; — distinctes des opérations, 13 ; — propriétés des F., 13 ; — simplicité, spiritualité, 13 ; — puissance obédientielle, 14 ; — activité, 15 ; — conatus, 15 ; — habitudes, 16-20 ; — division des F., 21-24.

Famille (La), espèces, II, 476.

Fausseté (Voy. Vérité).

Fidéisme. I, 192.

Figure des corps. I, 458.

Fin, Finalité. Nature, I, 377 ; — espèces, 378 ; — mode de causalité, 378-379 ; — existence des causes finales, 380-382 ; — le hasard, 382 ; — principe de finalité, 382 ; — utilité pour les sciences, 383-384 (Voy. Causes) ; — finalité dans la nature, 513 ; — quelle est cette fin, 514 ; — fin surnaturelle, 515.

Fin dernière de l'homme. Existence, II, 393 ; — nature, 394 ; — béatitude objective, 395 ; — subjective, 398 ; — sa recherche, 399 ; — moment de son obtention, 400 ; — moyen, 401.

Fin du monde. I, 410-411 ; — II, 261.

Foi et Raison. I, 188-191.

Folie. II, 206-207.

Forces physiques. Nature, I, 416 ; — existence, 417 ; — sont accident et non substance, 418-420.

Forme (Voy. Matière).

Formes cadavériques. II, 192-196 (Voy. Forme de corporéité) ; —

multiplication des formes, I, 486-487.

Forme de corporéité. Dans les vivants, I, 483 ; — dans l'homme, II, 191-192.

Futurs et Futuribles. Prévus par Dieu, II, 327.

Génération. Des formes matérielles, I, 443 ; — des vivants, 470, 488 ; — emboîtement des germes et épigénèse, 491.

Génération spontanée. Ses formes, I, 489 ; — leur critique, 489-491.

Genre et différence. I, 25 (Voy. Définition).

Goût esthétique. I, 297-299.

Gouvernement (Formes de), la meilleure, II, 496 ; — régime représentatif, 497 ; — Suffrage universel, 498 ; — *G. de fait*, 505 ; — tyrannique, 506.

Habitudes. Nature, II, 16 ; — sujet, 17 ; — origine, 18 ; — effets, 19 ; — croissance, destruction, 20.

Hallucination, II, 206 ; — et perception externe, 46.

Harmonie préétablie, II, 175.

Hasard. Opposé à la finalité, I, 382 ; — n'explique pas l'ordre, II, 270.

Homme. Union de l'âme et du corps, II, 171 ; — la question, 172 ; — historique, 173 ; — occasionnalisme, 174 ; — harmonie préétablie, 175 ; — influx physique, 175 ; — médiateur plastique, 176 ; — sens fondamental, etc., 176 ; — doctrine scolastique, 176 ; — sa démonstration, 178-185 ; — définition de l'homme, 185-187 ; — origine de l'individu, 218-220 ; — origine de l'espèce, 220 ; — est-elle un produit de l'évolution ? 221-223 ; — unité de l'espèce, 223-225 ; — destinée immortelle, 226-234 ; — la résurrection, 235-238 ; — l'éternité des peines, 238-240 (Voy. Ame).

Hylomorphisme (Voy. Matière et forme).

Hypnose, II, 205-206.

Hypothèse. Notion, Règles, I, 180.

Idealisme. Subjectif et objectif, I, 149 ; — réfutation, 151 ; — ses trois formes, 159.

Idée. Nature, I, 18 ; — espèces, 20 ; — Y a-t-il des idées fausses ? 22, 130 ; — compréhension, extension, 22 ; — universelles, directes ou reflexes, 23 ; — prédicaments, 24 ; — prédicables, 25 ; — genres et espèces, 26 ; — arbre de Porphyre, 26 ; — universel métaphysique, physique et moral, 55-56.

Idées-forces (de Fouillée), II, 64.

Idéologie. Origine des idées, la question, II, 212 ; — les systèmes, 113 ; — l'empirisme, 114 ; — l'innéisme, 116 ; — l'ontologisme, 119 ; — traditionalisme, 125 ; — théorie scolastique, 127 ; — la *table rase*, 128 ; — nature de la connaissance, 128 ; — ses espèces, 129 ; — elle commence par les sens, 130 ; — formation des idées primaires, 132-136 ; — idées secondaires, 137 ; — rôle des images et des signes, 138 ; — Avantages de la théorie, 139 (Voy. Langage).

Identité. Nature, espèces, I, 275 ; — principe d'identité, 275 ; — sa valeur, 276 ; — identité relative (ressemblance, égalité), 276 ; — I. de la personne humaine, II, 198 ; — I. des choses (Voy. Panthéisme).

Ignorance. Nature, causes, I, 132.

Images. Nécessaires pour l'idée, II, 130, 133, 138, 167, 229.

Imagination. Sa théorie, II, 51 ; — sa distinction, 52 ; — son exercice, 53 ; — son importance, 54 ; (Voy. associations d'images).

Immortalité (Voy. Ame).

Immensité de Dieu, II, 311 ; — erreur de Clarke et Newton, 313.

Immutabilité, I, 306 (Voy. Dieu).

Impénétrabilité, I, 155.

Impératif catégorique, II, 122.

Impôt. Ses conditions, II, 303.

Imputabilité. Nature, II, 132 ; — objet, 132.

Individuation des substances, I, 319-321.

Induction. Définition, espèces, I, 217 ; — rôle de l'expérience, 218 ; — règles de l'I., 219 ; — le principe inductif, 220 ; — valeur, utilité, 221.

Inférence immédiate, I, 67 ; — par subalternation, 68.

Infini. Infini, fini, indéfini, I, 306 ; — pas de quantité infinie, 307 ; — origine de l'idée, 308-310 ; — désir de l'infini, II, 277. — infinité de Dieu, 298-302 ; — Coexistence du fini et de l'I., 337-338.

Influx physique. Mode d'union de l'âme et du corps, II, 175.

Innéisme. Exposé, critique, II, 116-119.

Instant, I, 357, 360.

Instinct (Estimative). Sa nature, II, 59 ; — sa distinction, 60 ; — son explication, 61 ; — son importance, 62.

Intellect. Nature, II, 75 ; — inorganique, 76 ; — distingue l'homme de la bête, 79, 222, 85 (I. 174-176) ; — son objet, 78 ; — objet indirect, 79 ; — I. n'est pas unique pour tous les hommes, 81 ; — I. agent, 82 ; — I. patient, 83 ; — fonctions diverses, 84 ; — idée, 85 ; — jugement, 86 ; — raisonnement, 88 ; — conscience, 89 ; — mémoire, 91.

Intelligence de Dieu. Existence, II, 321-323 ; — objet, 323-326 ; — medium, 327 ; — science moyenne, 330 ; — prescience et liberté, 332 ; — propriétés de la science de D., 333.

Jugement. Définition, I, 27 ; — éléments, 27 ; — espèces, 28 ; — analytiques et synthétiques, 28 ;

- synthétiques à priori de Kant, 29 ; — Certitude des premiers jugements, 169 ; — J. postérieur à l'idée, II, 85 ; — pas de J. instinctifs, 85 ; — pas de J. chez les animaux, 85 ; — son essence, 86.
- Kantien** (Formalisme). Criticisme, I, 159-163 ; — jugements synthétiques à priori, 29 ; — catégories, 326 ; — espace et temps, 353, 359 ; — principe de causalité, 374 ; — critiq. des preuves de Dieu, II, 279 ; — autonomie en morale, 423 ; — le devoir pour le devoir, 434.
- Langage**. Nature, espèces, II, 140 ; — utilité pour les idées, 141 ; — pas nécessaire, 142 ; — origine des langues, 143 (Voy. Traditionalisme).
- Libéralisme** en morale, 426 ; — liberté de pensée, 453 ; — de conscience, 455 ; — de la presse, etc. 461 ; — la neutralité de l'Etat, 504 ; — L. religieux, ses trois degrés, 516.
- Liberté**. Nature, espèces, II, 102 ; — essence du libre arbitre, 102-105 ; — adversaires, défenseurs, 105 ; — existence, 106-110 ; — racine de la L., 110 ; — théorie du dernier jugement pratique, 111-112 ; — la L. et la conservation de l'énergie, 110 ; — liberté de Dieu, 337-341.
- Lieu**, I, 353 (Voy. Espace).
- Lignes, points, surfaces**. Leur réalité, I, 452-453.
- Logique**. Définition, I, 11 ; — est une science et un art, 13 ; — importance, histoire, division, 13-16.
- Lois** de la nature, I, 496 ; — L. très générales, 496 ; — L. de continuité, 497 ; — leur contingence, 498 (Voy. Miracle).
- Lois** (morales), en général, II, 482 ; — espèces, 483 ; — obligation, 404 ; — L. éternelle, 404 ; — existence, 405 ; — L. naturelle, 406 ; — existence, 406 ; — immutabilité, 408 ; — L. positive, 409 ; — existence, 410 ; — conditions essentielles, 411 ; — si l'homme peut ignorer la L. naturelle, 428.
- Louage du travail**, contrat légitime, II, 109 ; — participation aux bénéfices, 110 ; — conditions, 111.
- Mal**. I, 287 ; — obj. contre la Providence, II, 383-385.
- Manifestations du savoir**. I, 91 (Voy. Définition, Division, Argumentation).
- Mariage**. Erreurs, II, 477-479.
- Matérialisme**. Nature, forme, II, 163 ; — réfutation, 164-171.
- Matière et Forme**. Problème, I, 420 ; — systèmes, 421 ; — atomisme, monadisme, dualisme, 422-424 ; — principes de solution, 424-427 ; — critique de l'atomisme, 428 ; — du monadisme, 430 ; — preuves du dualisme, 432-435 ; — théorie de la M. et F., 435-438 ; — leur union, 439-442 ; — l'éducation des formes, 442-444 ; — formes en puissance dans le composé, 446 ; — confirmation de la théorie, 444-447 (Voy. Causalité) ; — en Psychologie, II, 176-185.
- Mémoire**. M. sensible (Voy. Sens internes) ; — M. intellectuelle, II, 91.
- Mérite, Démérite**. Nature, II, 433 ; — Si l'homme peut mériter, 433 ; — et désirer le mérite et la récompense, 434.
- Mesure** des opérations de l'âme, II, 168.
- Métaphysique**. Notion, division. I, 239 ; — M. générale, 340 (Voy. Ontologie).
- Métempsychose**. II, 237-238.
- Méthode**. Notion, utilité, I, 199 ; — doute méthodique, 208 ; — règles, 209 ; — son usage chez les anciens, 211 ; — chez les modernes, 212 ; — chez Descartes, 212-243 (Voy. Science, Analyse et Synthèse) ; —

- procédé inductif, 217-222 ; — procédé déductif, 222 ; — ils se complètent, 223 ; — M. des sciences, 224 ; — physiques, 225 ; — mathématiques, 226 ; — morales, 226 ; — historiques, 227 ; — M. d'invention et d'enseignement, 229 ; — M. philosophique, 230 ; — M. rationaliste, autoritaire, idéaliste, empirique, 231-232 ; — positiviste, 233 ; — éclectique, systématique, 234 ; — M. analytico-synthétique, 236-238 ;
- Miracle.** Nature, espèces, I, 501 ; — possibilité, 502 ; — cognoscibilité, 503 ; — erreurs sur sa nature, 504 ; — sur ses causes, 505.
- Molinisme.** Science moyenne, II, 328-332 ; — concours, 367-373.
- Monadisme.** Ses formes, I, 243 ; — sa critique, 430-432 (Voy. Étendue, Points).
- Monde (Le).** Nature, I, 391 ; — son imperfection, 391-393 ; — sa perfection relative, 393 ; — optimisme, pessimisme, 394-396 ; — son unité, 397 ; — pluralité, 398 (Voy. Création) ; — Antiquité du M. 405 ; — création *ab aeterno*, 406 ; — formation du M., 408 ; — hypothèses scientifiques, 409 ; — fin du M., 410.
- Morale ou Ethique.** Définition, II, 388 ; — importance, 389 ; — histoire, 390 ; — division, 390 ; — si la raison seule peut la fonder, 429.
- Moralité des actes.** Matérielle, II, 414 ; — existence du bien et du mal, 415 ; — nature, 417 ; — fondement, 417 ; — erreurs, 419 ; — sources objectives (objet, fin, circonstances), 424 ; — M. formelle ou subjective, 425-431 ; — science requise, 428.
- Mort.** La vie et la mort, II, 208 ; — peine de M., 502 ; — mort du principe vital, I, 492 ; — étapes de la mort, 493 (Voy. Forme cadavérique).
- Mortification (du corps)** est permise, II, n. 83.
- Motrice (faculté).** Nature, II, 71 ; — actes réflexes, 72 ; — leur caractère sensible, 72, 73 ; — se distingue de l'appétit, 74.
- Mouvement.** Nature, existence, espèces, I, 348 ; — théorie, 350-351 ; — axiomes, 351 ; — preuve de D. par le mouvement, II, 256 ; — par le M. de l'âme, 273.
- Multilocation** virtuelle, circonscriptive, I, 454.
- Nature (La).** Notions, I, 494 ; — naturel, surnaturel, préternaturel, 495 ; — lois de la N., 496 ; — loi de continuité, 497 ; — nécessité des lois, 498 ; — ordre de la N., 499 ; — son existence, 500 (Voy. Miracle, Évolution, Progrès, Finalité).
- Nerveux (système).** Anatomie, II, 29 ; — physiologie, 30 ; — poisons paralyseurs, 31, 74 ; — le nerf est-il purement conducteur ? 40-42.
- Nombre.** Quantité discrète, I, 334 ; — N. infini, 307.
- Nominalisme.** Notion, I, 164 ; — critique, 165.
- Noumènes et phénomènes** de Kant, I, 160, 317.
- Nutrition.** Sa théorie, I, 469 ; — chez l'homme, II, 26.
- Objectivité** (Voy. Sensations, Idées).
- Objet.** Matériel, formel, II, 12 ; — en soi, par accident, 35 ; — I, 150 (Voy. Sens, Intellect).
- Occasionalisme,** I, 369 ; — en psychologie, II, 174.
- Ontologie.** Notion, I, 240 ; — importance, 241 ; — histoire, 242 ; — division, 243.
- Ontologisme.** Exposé, critique, II, 119-125.
- Opinion.** Notion, espèces, I, 133 ; — degrés de probabilité, 133-134.
- Opposition** des idées, I, 23 ; — des termes, 46 ; — des propositions, 60-64.

- Optimisme**, I, 394-396 ; — en morale, II, 427.
- Ordre**. Nature, espèces, I, 290 ; — causes, 291 ; — ordre de la nature, 499-500 ; — preuve de l'existence de Dieu, II, 263.
- Ordre moral** prouve Dieu, II, 278.
- Organisme**. Sa formation, I, 465 ; — ses caractères, 466 ; — son unité, 467 ; — multiple en puissance, 486-487.
- Organicisme et semi-organicisme**. En cosmologie, I, 477-480 ; — en psychologie, II, 188-189 ; — réfutation, 191-192.
- Panthéisme**. Notion, formes, II, 348 ; — mitigé, 349 ; — absolu, 350 ; idéal, 350 ; — transcendantal, 351 ; progressiste, 352 ; — réfutation, 353-357 ; — Coexistence du fini et de l'infini, 357-358.
- Passions**. Théorie des P., II, 67 ; — genèse, 68 ; — division, 69 ; — — importance, 70 ;
- Perfection**. Nature, espèces, I, 305-306 ; — infini, fini, indéfini, 306-307 ; — pas de quantité infinie, 307 ; — origine de l'idée du parfait, de l'infini, 308-310.
- Personne**. Personne et supôt, I, 318-324 ; — Identité de la P., II, 198 ; — P. humaine, 185-187 ; — n'est pas la conscience, I, 324.
- Personnalité de Dieu**, II, 345.
- Pessimisme**, II, 379.
- Phénoménisme**, I, 315 ; — II, 147-149 (Voy. Substance, Ame).
- Philosophie**. Origine, I, 1 ; — définition, 3 ; — importance, 5 ; — division, 7.
- Physiognomonie**, II, 209.
- Phrénologie**, II, 210.
- Plaisir et Douleur**. Leur théorie, II, 100.
- Plante**. Est-elle sensible ? I, 472.
- Points, lignes, surfaces**, leur réalité, I, 452-453.
- Polythéisme**. Formes diverses, II, 317 ; — ses causes, 318 ; — sa vraie nature, 319 ; — est-il une erreur de l'intell. ou une perversion de la volonté ? 319.
- Positivisme**. Notion et critique, I, 233 (Voy. Substance, Cause, Principe de causalité, etc.).
- Possibilité**. Nature, I, 266 ; — P. intrinsèque, extrinsèque, 267 ; — fondement des possibles, 268-271.
- Pouvoir civil**. Nature, II, 491 ; — origine, 492 ; — conféré par la multitude, 492-493 (Voy. Gouvernement, Etat).
- Prédicaments, prédicables**, I, 24-25.
- Prémotion physique**, II, 367-373.
- « **Premier philosophique** » indémonstrable, I, 124.
- Prêt à intérêts**. Est-il légitime ? II, 474.
- Prière** est prescrite, II, 449 ; — objections, 450.
- Principes**. Définition, espèces, I, 30 ; — axiomes, principe de fait, 31 ; — maximes, 32 ; — leur importance, 32 ; — quel est le premier principe ? 33 ; — P. de contradiction, 34 ; — P. d'identité ; — P. du tiers exclu, 34 ; — P. de contradiction est-il un critère ? 198 ; — P. inductif, 220 ; — P. de raison, 372 ; — P. de causalité, 372-375 ; — P. de finalité, 282 ; — P. de morale, II, 426 ; — si l'homme peut les ignorer, 428.
- Principe vital**. Existence, I, 476 ; — sa nature, 480-487 ; — son origine, 487-491 ; — sa fin, 492 ; — un en acte, multiple en puissance, 486-487 (Voy. Vie).
- Probabilités** (calcul des), II, 270.
- Progrès indéfini**. Notion, critique, I, 512-513.
- Proposition logique**. Nature, I, 50 ; — le sujet, 51 ; — l'attribut, 52 ; — le verbe copulatif, 52 ; — espèces (nécessaires ou contingentes), 53 ; —

- tes, possibles ou impossibles, affirmatives ou négatives, vraies ou fausses, singulières ou universelles, particulières ou indéfinies), 53-55 ; — Universel métaphysique, physique et moral, 55-56 ; — extension de l'attribut, règles, 56 ; — proposition composée, 57 ; — hypothétique, 58 ; — modale, 59 ; — l'opposition, espèces, 60 ; — règles des subalternes, 62 ; — des contraires, 63 ; — des sous-contraires, 63 ; — des contradictoires, 64 ; — équipollence, 64 ; — ses règles, 65 ; — la conversion, 65 ; — ses règles, 66 ; — inférence immédiate, 67 ; — inférence par subalternation, 68.
- Propre** et accident, I, 25.
- Propriété** (droit de) Notion, II, 464 ; — légitimité, 465 ; — limites, 466 ; — fondements, 467 (Voy. Socialisme) ; — modes d'acquisition, 472 ; — sa transmission, 474 ; — prêt, 474.
- Providence.** Nature, II, 373 ; — existence, 375 ; — réfut. des erreurs, 376 ; — pessimisme, 378 ; — économie de la P., 381 ; — object. des déistes, 383 ; — mal physique, moral, 384-385.
- Psychologie.** Définition, II, 1 ; — Excellence, 2 ; — Histoire, 3 ; — Méthode, 3 ; — Division, 4.
- Puissance obédientielle**, II, 14.
- Qualité.** Nature, I, 337 ; — espèces, 338 ; — Q. corporelles, 458 ; — Q. sensibles, 459 ; — leur valeur objective, 459-461.
- Quantité.** Nature, I, 334 ; — discontinue, 334 ; — Q. continue, sa nature, 334 ; — son essence, 335 ; — autres espèces, 337 ; — son existence, 443 (Voy. Continu).
- Quiddité.** I, 251.
- Raison.** Fonction de l'intellect, II, 88 ; — supérieure, inférieure, théorique, pratique, 88.
- Raisonnement.** Nature, I, 35 ; — éléments, 36 ; — conséquent et conséquence, 37 ; — son fondement, 37 ; — déductif, inductif, 38-40.
- Rationalisme.** Son principe, I, 188 ; — sa critique, 189 ; — droits et devoirs de la raison, 190 ; — la raison et la foi, 191 ; — R. en morale, II, 422, 427 ; — défend la prière, 450.
- Réalisme.** Notion, I, 164 ; — Critique, 166.
- Récompense.** Si l'homme doit l'exclure de son intention, II, 434.
- Réflexes** (actes). II, 72-74.
- Réflexion.** Logique, psycholog., ontolog., I, 20 ; — R. des sens, II, 48 ; — de l'intellect., 90, 158.
- Relation.** Nature, I, 339 ; — espèces de R. réelles, 340 ; — existence, 341.
- Religion.** Naturelle, II, 444 ; — obligation, 445 ; — culte, 446-448 (Voy. Prière).
- Ressemblance, égalité**, I, 276.
- Résurrection du corps.** Sa convenance, II, 235-237.
- Rétorsion.** I, 102.
- Révélation.** Définition, I, 186 ; — Possibilité, 187 ; — valeur, 187 (Voy. Rationalisme).
- Richesse.** Ses trois facteurs (Travail, nature, capital), II, 465.
- Salaire.** Est légitime, II, 484 ; — participation aux bénéfices, 485 ; — ses conditions, 486 ; — S. familial, 487 ; — minimum, 487. 500.
- Sang humain.** Est-il animé ? II, 185.
- Scepticisme.** Nature, espèces, I, 124 ; — S. universel, sa réfutation, 125-128 ; — S. partiel (Voy. Critères).
- Science.** Nature, I, 200 ; — opinion, foi, art, 201 ; — Certitude des sciences, 201 ; — divisions

- des modernes, 202 ; — des scolastiques, 203 ; — ordre des S., 203 ; hiérarchie, 206 ; — harmonie, 207.
- Sens externes.** Nombre, II, 32 ; — hiérarchie, 33 ; — sixième sens, 34, — sensibles *en soi, par accident, propres, communs*, 35-37 ; — sujet et siège, 38-42.
- Sens internes.** Nature, nombre, II, 46 ; — sens interne, 46-51 ; — est distinct, 48 ; — son organe, 49 ; — sensations inconscientes, 50 ; — Imagination, 51 ; — sa distinction, 52 ; — exercice, 53 ; — importance, 54 ; — Mémoire, 55 ; — sa distinction, 56 ; — lois d'association, 57 ; — réminiscence, 58 ; — Instinct (estimative), 59 ; — sa distinction, 60 ; — sa théorie, 61 ; son importance, 62.
- Sensation.** Sa théorie, II, 42-46 ; — espèces im-*pression*, *expresse*, 43 ; — est une perception immédiate, 44-46 ; — « hallucination vraie », 46 ; — sont irréductibles en « *chocs nerveux* », 62 ; — sensations inconscientes, 50.
- Sensualisme.** Critère du S., I, 196 ; notion, II, 114 ; — critique, 115 ; — différence des sens et de l'intellect, 75 ; — S. en morale, 420.
- Sentimentalisme.** Jugements instinctifs, II, 85 ; — en morale, 417-420.
- Servitude (esclavage).** Si elle répugne, II, 483.
- Signe.** Notion, espèces, I, 41 (Voy. Terme, Proposition, Syllogisme) ; — Rôle des signes et des images pour l'idée, II, 138.
- Simplicité,** I, 306 (Voy. Ame, Dieu).
- Situation et habit.** Nature, espèces, I, 361-362.
- Socialisme, communisme.** Ses formes, 468 ; — S. agraire, réfut., 469 ; — S. industriel, 471.
- Société humaine.** Notion, espèces, II, 475 ; — conjugale, 477-479 ; — paternelle, 480 ; — domestique, 482 ; — civile, 487 ; — son origine, 488 ; — son organisme, 490 ; — sa fin, 490 ; — S. internationale, 507 ; — droit des gens, 508 ; — commerce international, 510 ; — union des peuples, 511 ; — la guerre, 512 ; — la paix universelle, 513 ; — S. religieuse, 514-517 ; — l'Athéisme social, 516.
- Sommeil et veille,** II, 203 ; — rêve, 204 ; — somnambulisme, 205 ; — hypnose, 205-206.
- Sophistique.** Nature, phases, I, 144 ; — les sophismes de mots 115, — de pensée, 116-118 ; — leur réfutation, 119 ; — divisions nouvelles, 120.
- Sorite,** I, 89.
- Spiritualité.** Notion, I, 317 ; — S. de l'âme, II, 152-159 ; — S. incomplète, 160-161.
- Stoïcisme.** Le devoir pour le devoir, II, 434 ; suicide, 458.
- Subjectivisme.** Scepticisme partiel, I, 125 ; — nie la perception immédiate des objets extérieurs, 149-154 ; — II, 44-46 ; — nie la valeur objective des qualités sensibles, I, 459 ; — celles des idées, 161 ; — rejette l'évidence objective, 145 ; — et verse dans l'Idéalisme ou le Kantisme. — Sa racine dans la négation de l'action transitive, 346.
- Sublime.** I, 299.
- Substance.** I, 321-324 ; — de l'âme, II, 156-159.
- Substance.** Notion, I, 312 ; — fonction statique, dynamique, 313 ; — fausses définitions, 314 ; — leur existence, 315 ; — on peut les connaître, 316 ; — espèces (simple, composée, complète, incomplète, suppot, personne), 317-318 ; — principe d'individuation, 319-

- 324 ; — subsistance, 321-324 (Voy. Accidents) ; — S. de l'âme distincte des facultés, II, 149-151.
- Sujet.** De la proposition, I, 51.
- Suggestion.** Dans l'hypothèse, II, 206.
- Suicide.** Interdit, II, 458 ; — Objections, 459.
- Syllogisme.** Nature, éléments, I, 70 ; — règles, 71-75 ; — figures, 75 ; — règles et propriétés des figures, 76-77 ; — modes légitimes, 78-80 ; — réduction des modes, 80 ; — usage du syllogisme, 82 ; — dans le cours des temps, 83 ; — importance actuelle, 83-85 ; — S. hypothétique, 86 ; — conditionnel, 86 ; — disjonctif, 87 ; — conjonctif, 88 ; — enthymème, 89 ; — sorte, 89 ; — épichérème, 90 ; — polysyllogisme, 90 ; — dilemme, 90 ; — S. critère de vérité, 172 ; — source de vérités nouvelles, 172.
- Synchrétisme.** Fausse méthode, I, 235.
- Syndérèse.** II, 425 ; — le premier principe de morale, 426 ; — égoïsme, altruisme, rationalisme, optimisme, 427.
- Synthèse** (Voy. Analyse).
- « **Table rase** ». Etat primordial de l'âme, II, 128.
- Témoignage.** Nature, espèces, I, 174 ; — utilité, 175 ; — T. oral, 175 ; — tradition orale, 176 ; — T. historique, 178 ; — T. monumental, 184 ; — consentement universel, 183 ; — autorité des savants, 186 ; — T. divin, 186 (Voy. Révélation).
- Tempéraments.** Théorie des T., II, 210.
- Temps.** Définition, I, 357 ; — espèces de durée (éternité, éternité), 358 ; — opinions idéaliste, réaliste, scolastique, 359-361.
- Terme logique.** Définition, I, 40-43 ; — le mot, ses espèces, 42 ; —
- terme oral et mental, 42 ; — espèces de termes (positifs et négatifs, concrets et abstraits, singuliers, universels et particuliers, disparates, opposés, associés), 43-46 ; — propriétés des termes (compréhension, extension), 46 ; — usage des termes, 47 ; — importance, règles, 48-50.
- Théodicée.** Définition, II, 241 ; — importance, 242 ; — histoire, 243 ; méthode, 243 ; — division, 244.
- Thèse.** I, 104.
- Thomisme et Molinisme.** Controverse de la science moyenne, II, 328-332 ; — du concours divin, 367-373.
- Tout et Parties.** Leurs espèces, I, 98.
- Toute-Puissance.** De Dieu, II, 343 ; — limites, 344 ; — erreurs, 344.
- Tradition.** Orale, I, 177 ; — historique, 178-180.
- Traditionalisme.** Exposé, critique, II, 125-127.
- Traducianisme,** II, 214.
- Transcendants.** Trois propriétés, trois principes. I, 272 (Voy. Unité, Vérité, Bonté).
- Tyran.** Droit des citoyens, II, 506.
- Unicité** de Dieu, II, 314 (Voy. Dualisme, Polythéisme) ; — de l'âme, 138.
- Unité.** Nature, I, 273 ; — tout être est un, 273 ; — espèce d'U., 374 (Voy. Identité, Distinction).
- Universaux.** Leur objectivité, I, 163. — nominalisme, conceptualisme, réalisme, 164 ; — leur critique, 165-166 ; — théorie thomiste, 167-169 ; — universel direct et réflexe, 23 (Voy. Idée).
- Utilitarisme,** II, 420.
- Vérité logique.** Nature, espèces, I, 129 ; — ne se trouve que dans le jugement, 130 ; — but de la logique, 131.

- Vérité ontologique.** Sens divers, I, 279 ; — sa nature, 280 ; — tout être est vrai, 281 ; — fondement de la V., 282-284 ; — fausseté, 284 ; — est-elle possible ? 284 ; — ses causes, 285 ; — principe de raison suffisante, 282, 364, 372 ; — V. prouve l'exist. de Dieu, II, 276.
- Vertu, Vice.** Nature, II, 435 ; — division, 436 ; — sujet, 436 ; — origine et fin, 437.
- Vide,** I, 448 ; — action à distance, 344.
- Vie en général,** I, 462 ; — spontanéité, immanence, 463 ; — degrés de la V., 464 ; — format. de l'organisme, 465 ; — caract. spécif., 466 ; — unité de l'organisme, 467 ; — nutrition, 469 ; — croissance, 469 ; — génération, 470 ; — le cristal a-t-il la vie ? 471 ; — la plante est-elle sensible ? 472 ; — l'animal-machine, 473, 474 ; — sans raison, 474-476 ; — principe vital, 476 ; — distinct de la matière, 477-480 ; — sa définition, 480 ; — pas intelligent, 481 ; — pas spirituel, 482 ; — forme de corporéité, 483 ; — unicité, 484-486 ; — un en acte, multiple en puissance, 486-487 ; — pas créé, 488 ; — génération spontanée, 489-491 ; — sa mort, 492 ; — étapes de la mort, 493.
- Végétative (Vie).** Ses facultés, II, 25-26 ; — ne sont pas rationnelles, 27 (Voy. Corps humain).
- Vie sensitive.** Ses facultés, II, 31-74.
- Vitalisme.** Partisans et formes, II, 189-190 ; — critiq., 192-193.
- Volontaire.** Nécessaire et libre, II, 412-413 ; — Obstacles (Violence, ignorance, passion, habitudes), 413-414.
- Volonté.** Nature, II, 92 ; — inorganique, 93 ; — son objet, 94 ; — intellect supérieur à V., 95 ; — ses moteurs, 95-97 ; — Dieu, son 1^{er} moteur, 96 ; — ses actes, 97 ; — l'amour, 98 ; — le sentiment, 100 ; — plaisir et douleur, 100 (Voy. Liberté).
- Volonté de Dieu.** Existence, II, 335 ; — Objet, 336 ; — Liberté et immutabilité, 339-341 ; — qualités de l'amour divin, 342.

B 839 .F37 1905

v.2 SMC

Farges, Albert,
1848-1926.

Cours de philosophie
scolastique : d'aprhs
AYC-7766 (mcab)



